PORPHYRIOS

ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ

PHILOSOPHIA ANTIQUA

A SERIES OF MONOGRAPHS ON ANCIENT PHILOSOPHY

EDITED BY

W. J. VERDENIUS AND J. H. WASZINK

VOLUME XV

W. PÖTSCHER

PORPHYRIOS

ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ



LEIDEN
E. J. BRILL
1969

PORPHYRIOS
ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ

GRIECHISCHER TEXT

Herausgegeben, übersetzt, eingeleitet und erklärt

VON

WALTER PÖTSCHER



LEIDEN
E. J. BRILL
1969

PRINTED IN THE NETHERLANDS

Franz Kardinal König

gewidmet

INHALTSVERZEICHNIS

VORWORT

Den Plan, die latente Struktur der Schrift des Porphyrios zu untersuchen, habe ich bereits vor vielen Jahren gefaßt. Bei der Durchführung dieser Absicht hat sich die Problematik ausgeweitet, und es war unumgänglich, diese Analyse auf die solide Basis eines kritisch behandelten Textes zu stellen. Gerade dabei schien es günstig, das Verständnis dieses stellenweise nicht einfachen griechischen Textes durch eine ziemlich wörtliche, aber doch einwandfreie Übertragung in unsere Muttersprache zu erleichtern, zumal es noch keine deutsche Übersetzung gibt und der Inhalt nicht nur den Klassischen Philologen, sondern auch den Philosophie-Historiker, den Religionshistoriker, ja selbst den Theologen angeht. Die Schrift sollte darüber hinaus erklärt und in die geistigen Zusammenhänge eingeordnet werden, in denen sie steht; deshalb wurde ein Kommentar angefügt.

Die Untersuchung ist in den abgesparten Stunden, die neben meiner akademischen Lehrtätigkeit und dem Unterricht am Gymnasium geblieben sind, entstanden. Ich möchte es deshalb nicht verabsäumen, meiner Familie für ihr Verständnis zu danken.

Der Druck eines Buches gibt immer Gelegenheit, die Treue lieber Freunde und das Wohlwollen geschätzter Gönner kennenzulernen. Als ich den Herren Professoren Verdenius und Waszink brieflich mitteilte, daß das Manuskript dieses Buches fertiggestellt sei, begegneten sie ihm mit größtem Interesse. So kam es, daß mir sehr bald Prof. Waszink, selbst ein Porphyrios-Fachmann, mit herzlichen Worten von der bereits begonnenen Drucklegung Mitteilung machte. Den beiden Gelehrten gilt mein aufrichtiger Dank. Aber auch dem Hause Brill und seinem Direktor F. C. Wieder Jr. habe ich für großzügige Behandlung zu danken. Bei der beschwerlichen Arbeit des Korrekturenlesens haben mich alte Freunde, Gertrud Mauritz und Eugen Stengel, und wieder meine Frau unterstützt; ich bin ihnen sehr verbunden.

Es ist mir eine große Ehre, Sr. Eminenz Franz Kardinal König für die gütige Annahme der Widmung dieses Buches danken zu dürfen. Sie soll ein bescheidener Ausdruck jener persönlichen Verbundenheit sein, zu welcher er durch sein wohlwollendes

Interesse für meine wissenschaftliche Entwicklung alle die Jahre hindurch den Grund gelegt hat.

Ein aufrichtiges Herzensbedürfnis bedeutet es mir, der Gründer unseres Faches an der Universität Salzburg, Spektabilität Professor Georg Pfligersdorffer und Professor P. Erenbert Schächer, besonders zu gedenken. Der Geist der Einheit von streng sachlicher Forschung, gemeinsamer Lehre und echter Menschlichkeit, der in ihrer Nähe herrscht, ist beglückendes Gut und Ansporn zu neuer Arbeit.

Salzburg, im Juni 1968 WALTER PÖTSCHER

I

EINLEITUNG

Das vorliegende Buch stellt sich zur Aufgabe, den griechischen Text der protreptischen Schrift des Porphyrios an seine Gattin Markella in möglichst originaler Form vorzulegen, und soweit dies erreichbar ist, adäquat in die deutsche Sprache zu übertragen und mit einigen Erklärungen zu versehen. Das zweite Hauptanliegen aber ist die Frage nach der Komposition der Schrift.

Zur Gestaltung eines Textes stehen sonst meist mehrere, z.T. bessere und z.T. schlechtere Handschriften verschiedenen Alters zur Verfügung; im Falle der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν aber sind wir in der prekären Lage, nur eine einzige Handschrift zu besitzen. Es ist dies der codex Ambrosianus Q. 13 sup. part. (fol. 215 r.-222 v.). Es handelt sich um einen Papier-Codex vom Format 220 × 148 mm [1]). Codex Q. 13 ist etwa um das Jahr 1500 geschrieben [2]). Der in Minuskeln ausgeführte Codex zeigt eine gewisse Variation in der Buchstabenform. Vorhandene Lücken (näml. freigelassene Stellen) weisen darauf hin, daß die Vorlage dieser Handschrift verderbte Stellen, vielleicht doch auch Löcher gehabt hat. A. Nauck (Porphyrii, philosophi Platonici, opuscula selecta, Leipzig[2] 1886), der auf den Seiten XVI ff. darüber berichtet, sah sich trotz bedeutsamen Vorarbeiten zu einer neuerlichen Kollation der Handschrift veranlaßt. In der heutigen Zeit mit ihren technischen Hilfsmitteln versteht es sich von selbst, daß man sich bei einer neuen Edition der Hilfe des Mikrofilms bedient. Meine Kollation hat gezeigt, daß Nauck sehr genau gearbeitet hat.

Über die Editionen vor Nauck — die editio princeps hatte der berühmte Angelo Mai besorgt — berichtet dieser auf Seite XVI. Nach Nauck hat K. Gass, Porphyrios in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit, Diss. Bonn 1927, den Text ab dem fünften Kapitel herausgegeben. Er führt die Gnomen zu den Stellen an und gibt damit eine Vergleichsmöglichkeit. Da dem Leser, welcher der Frage nach der Wörtlichkeit von des Porphyrios'

[1]) Die Zahlenangaben verdanke ich der Mitteilung von Dr. Angelo Paredi (Postkarte, 8.3. 1967) von der Biblioteca Ambrosiana in Milano.

[2]) Dr. Angelo Paredi schreibt mir diesbezüglich: „secolo XV-XVI."

Zitaten nachgehen will, das Buch von Gass übersichtlich Auskunft gibt, wir aber anderseits gerade in dieser Frage auf schwankem Boden stehen — es bleibt meist (objektiv) unentscheidbar, ob Porphyrios oder eine Gnomensammlung die primäre Form bietet — soll im Rahmen der vorliegenden Edition auf die Anführung der Sentenzen, wie sie getrennt von Porphyrios überliefert sind, verzichtet werden. Zudem haben wir jetzt eine gute Sammlung der Sentenzen und Gnomen bei H. Chadwick, The Sentences of Sextus, A Contribution to the History of Early Christian Ethics, Cambridge 1959.

Den Text von Porphyrios, πρὸς Μαρκέλλαν hat zuletzt G. Faggin, Porfirio, Lettera ad Anebo. Lettera a Marcella, Florenz 1954 herausgeben und ins Italienische übersetzt.

Die den Erklärungen gewidmeten Seiten sollen einem besseren Verständnis des Textes dienen und einige Zusammenhänge, vor allem mit dem Denken des Plotinos und Numenios, aufzeigen. Dadurch wird die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν, deren Abfassungszeit nicht recht bestimmbar ist, wenigstens entfernt in einen geistigen Zusammenhang eingeordnet. Als Zeitpunkt für die Abfassung wird man mit aller Vorsicht wohl etwa das Jahr 300, bzw. das erste Jahr (oder die ersten Jahre) des 4. Jahrhunderts annehmen. Aber auch nur annähernde Sicherheit ist hier nicht zu gewinnen.

Porphyrios wurde (vgl. R. Beutler, RE Bd. 22, 276) im Jahre 234 n. Chr. geboren. Die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν verfaßte er nach seinen eigenen Worten als alter Mann (I 9 f. εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίναντι). Wenn wir die ziemlich dunkle Formulierung καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων (IV 22 f.) richtig verstehen und sie auf die propagandistische bzw. ideologische Vorbereitung der diokletianischen Christenverfolgung beziehen dürfen, kämen wir etwa auf das Jahr 300 oder wenig später, was zu I 9 f. εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίναντι passen würde; Porphyrios wäre dann in der zweiten Hälfte des siebten Dezenniums seines Lebens gewesen. Da die Herausgabe der plotinischen Schriften in die Zeit von 301 bis spätestens 305 fällt — die Abdankung Diokletians scheint er nach der Angabe der Suda (γεγονὼς ἐπὶ χρόνων Αὐρηλιανοῦ καὶ παρατείνας ἕως Διοκλητιανοῦ τοῦ βασιλέως, s.v. Porphyrios) nicht erlebt zu haben — empfiehlt sich für die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν am besten ein Termin, der nicht zu weit in das 4. Jhdt. übergreift (weil Porphyrios zu dieser Zeit einerseits mit der Edition der plotinischen Schriften sehr beschäftigt gewesen ist und ander-

seits der Einfluß des Plotinos in der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν vermutlich noch größer gewesen wäre, hätte er direkt gleichzeitig Plotinos herausgegeben), der aber auch nicht zu weit zurückliegt (da die von langer Hand durchgeführte Vorbereitung auf die Christenverfolgung doch in ein entscheidendes und dringendes Stadium getreten sein dürfte, was man aus der Abreise nach so kurzer Ehe und doch auch aus der Formulierung τῶν θεῶν συνεπειγόντων schließen wird dürfen). Man wird also nicht viel fehlgehen, wenn man an die Jahre 300/301 denkt.

Die Analyse der Komposition will die Struktur der protreptischen Schrift aufhellen und zeigen, daß diese einem bestimmten Bauplan folgt, auch wenn sie, äußerlich betrachtet, auf weiten Strecken zu einem großen Teil aus Gnomen besteht. Wenn R. Beutler (im Gefolge von Gass) der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν einen eigentlichen Aufbau abspricht und meint, Sentenz reihe sich an Sentenz (RE Bd. 22, 293) [1]), so konnte er selbstverständlich damit nicht verstanden wissen wollen, daß sich sinnlos Sentenz an Sentenz reihe; es versteht sich, daß er jener Anreihung, von der er spricht, ein Minimum an Sinnzusammenhang konzedieren wollte. Hier freilich erhebt sich die Frage, ob nur das Mindestmaß an assoziativer Verknüpfung, welches die Anreihung von Gnomen davor bewahrt, eine chaotische Ansammlung (oder doch etwas Ähnliches) zu werden, vorliegt, das heißt, ob nur jenes Mindestmaß an Sinnverknüpfung vorliegt, welches so recht und schlecht, aber doch hinlänglich einen fortlaufenden Gedankenablauf garantiert, oder ob ein latenter Sinnzusammenhang als Bauplan vorhanden wäre; ein solcher Bauplan aber könnte, wenn schon kein Maximum, so doch sicherlich auch kein Minimum an struktureller Gestaltung beinhalten. Es geht also darum, ob der lose oder lose scheinende Aufbau der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν im Sinne des Autors als Insuffizienz oder vielmehr als gewollte Stilform zu betrachten ist. Eine formale Analyse und eine solche des inhaltlichen Aufbaus, die zugleich das Einzelne wie das Ganze im Auge zu behalten trachtet, werden, wie zu hoffen wäre, darüber Auskunft geben können.

---

[1]) Das kurze Resümee in NClio X-XII, 1958-62, 252 f. war mir leider nicht zugänglich.

Cod. Ambrosianus Q. 13 sup. part., fol. 216f.

II

TEXT UND ÜBERSETZUNG

ΠΟΡΦΥΡΙΟΥ ΦΙΛΟΣΟΦΟΥ ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ

I Ἐγώ σέ, Μαρκέλλα, θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων οὖσαν μητέρα, τῶν μὲν καὶ ἔτι νηπίων, τῶν δὲ ἤδη εἰς γάμου ἡλικίαν ἡβᾶν ἐφορμώντων, εἱλόμην ἔχειν σύνοικον, μὴ καταδείσας τὸ πλῆθος τῶν εἰς τὰς χρείας αὐτοῖς ἐσομένων ἀναγκαίων, οὔτε παιδοποιίας χάριν τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος, ἔχειν κεκρικὼς παῖδας τοὺς τῆς ἀληθινῆς σοφίας ἐραστάς, τά τε σὰ τέκνα, εἰ φιλοσοφίας τῆς ὀρθῆς ἀντιλάβοιτό ποτε ὑφ' ἡμῖν ἀνατρεφόμενα· οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν· ἀγαπητὸν γὰρ καὶ τῶν ἀναγκαίων τὸ τυχὸν οὖσιν ἀκτήμοσιν· οὔτε ἀπὸ τῆς ἄλλης διακονίας ῥαστώνην τινά μοι προσδοκήσας εἰς τὸ γῆρας ἀποκλίναντι ἔσεσθαι· ἐπίνοσον γάρ σοι τὸ σῶμα καὶ ἰατρείας μᾶλλον τῆς παρὰ τῶν ἄλλων δεόμενον ἢ ἄλλοις ἐπικουρεῖν τι ἢ παραστατεῖν ἐπιτήδειον· οὔτε δι' ἄλλην οἰκονομίαν ἢ θήραν δόξης καὶ ἐπαίνων παρὰ τῶν ἀνυποστάτων ἐθελοντὶ τὸ τοιοῦτον βαστάσαι ψιλῆς ἕνεκα τῆς εἰς τὸ εὖ ποιεῖν προθυμίας· τοὐναντίον γὰρ ὑπ' ἀβελτερίας τῶν πολιτῶν σου καὶ τῷ πρὸς ὑμᾶς φθόνῳ βλασφημίαις τε πολλαῖς περιπέπτωκα καὶ παρὰ πᾶσαν προσδοκίαν εἰς θανάτου κίνδυνον ὑπ' αὐτῶν δι' ὑμᾶς περιέστην.

II τούτων οὖν οὐδενὸς χάριν κοινωνόν σε τοῦ ἡμετέρου βίου πεποίημαι, διττῆς δὲ μᾶλλον ἕνεκα εὐλόγου αἰτίας. μιᾶς μέν, καθ' ἣν ἀπομειλίξασθαι κρίνας τοὺς γενεθλίους θεοὺς κατὰ τὸν ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ Σωκράτην τὴν δημώδη μουσικὴν πρὸ τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ συνήθους ἐνεργείας διαθεῖναι ἑλόμενον, ἀσφαλείας ἕνεκα τῆς ἐκ τοῦ βίου ἀπαλλαγῆς. οὑτωσὶ γὰρ καὶ αὐτὸς ἀπομειλιττόμενος τοὺς ἐν τῇ κωμῳδοτραγῳδίᾳ προστάτας δαίμονας τὸν γαμικὸν ὕμνον ἀγωνίσασθαι οὐκ ὤκνησα ἀσμενέστατα καὶ τῷ πλήθει τῶν σῶν τέκνων συντυχὼν καὶ τῇ προσούσῃ περισκελείᾳ τῶν ἀναγκαίων τῇ τε πονηρίᾳ τῶν ἐνυβρισάντων. οὐδὲν γὰρ παρεῖται τῶν

I*) 2 καὶ ἔτι cod.] εἰσέτι N. || 2 ἡλικίαν ἡβᾶν cod.] ἡλικίαν N., ἡλικίαν τῷ ἡβᾶν Vo. || 3 ἐφορμώντων Vo.] ἐφορμούντων cod. || 5 τοὺς τῆς Creu.] τῆς cod. || 10 ἀποκλίναντι N.] ἀποκλίνοντα cod., ἀποκλίνοντι Mai || 11 παραστατεῖν N.] προστατεῖν cod. || 14 ἀβελτερίας N.] ἀβελτηρίας cod. || 15 ὑμᾶς Vo.] ἡμᾶς cod.

II 17 τούτων οὖν οὐδενὸς χάριν Pö.] τούτων οὖν χάριν οὐδένα cod., τούτων οὖν χάριν οὐδενὸς N. || 17 κοινωνόν σε τοῦ ἡμετέρου βίου Vo.] κοινωνὸν ἕτερον τοῦ βίου cod. || 17 πεποίημαι cod.] πεποίηκα Mai || 19 κρίνας cod.] ἔκρινα coni. N. || 20 τὴν δημώδη Vo., confer Plat. 61A] δημώδη cod. || 22 ἀπομειλιττόμενος N.] ἀπεμειλιττόμενος cod.] || 22 κωμῳδοτραγῳδίᾳ N.] κωμωδοτραγωδίας cod. || 24 τῷ πλήθει Vo.] πλήθει cod.

*) Abkürzungen: Creu. = Creuzer, N. = Nauck, Pö. = Pötscher, Vo. = Volkmann

ad l. I 10 *v. p.* 40

I Ich habe Dich, Markella, die Mutter von fünf Töchtern und zwei Söhnen, — die einen sind sogar noch unmündig, die anderen gehen schon auf das ehereife Alter zu — zur Gemahlin gewählt, ohne die Menge der dann nötigen Aufwendungen für sie zu fürchten, (und dies) weder um leibliche Kinder zu zeugen, da ich mich für die Überzeugung entschieden habe, daß ich zu Kindern die Liebhaber der wahren Weisheit habe und die deinigen Kinder, wenn sie von uns aufgezogen, einst die richtige Philosophie angenommen haben. Noch fürwahr aus Überfluß an Geld, den ihr oder ich hätte. Willkommen ist nämlich auch vom Notwendigen das, was sich eben bietet, den Besitzlosen. Noch weil ich mich dem Greisenalter nähere und von der anderen Dienstleistung eine Erleichterung erwartet habe. Du hast nämlich einen kranken Körper, der mehr eine Behandlung von den anderen braucht, als daß er dazu geeignet wäre, anderen in etwas zu helfen oder beizustehen. Noch aus einem anderen wirtschaftlichen Grund oder aus Gier nach Ruhm und Lob von seiten solcher Leute, welche nicht imstande sind, aus bloßem Verlangen danach, gut zu handeln, freiwillig solches zu ertragen. Im Gegenteil nämlich bin ich durch die Schlechtigkeit Deiner Mitbürger und durch ihre Mißgunst Euch gegenüber in viel Schmähungen geraten und gegen alles Erwarten Euretwegen in
II die Gefahr, durch sie zu sterben, gekommen. Aus keinem dieser Gründe nun habe ich mir Dich zur Genossin meines Lebens gemacht, sondern vielmehr aus einem doppelten vernünftigen Grunde. Einerseits aus dem einen, nach dem ich glaubte, die Geburtsgötter wie Sokrates im Kerker zu versöhnen, der statt der in der Philosophie üblichen Betätigung die gewöhnliche Musik zu verwenden sich entschieden hatte, um gefahrlos aus dem Leben zu scheiden. Denn so habe auch ich, die in der tragischen Komödie führenden Götter versöhnend, nicht gezögert, den Hochzeitsgesang voll Freude vorzuführen, nachdem ich auf die große Schar Deiner Kinder, auf die damit verbundene Schwierigkeit nötiger Aufwendungen und die Schlechtigkeit der Leute gestoßen bin, die darüber spotten. Nichts nämlich von dem, was zum Drama zu

Kommentar I, *S.* 59 *ff.*; I. 4, 8 *S.* 62; II 17 *ff. S.* 62 *ff.*; 19 *S.* 64

εἰς τὸ δρᾶμα συμβαίνειν εἰωθότων, οὐ ζηλοτυπία, οὐ μῖσος, οὐ γέλως, οὐ διαπληκτισμός τε καὶ ὀργαί· πλήν γε ὅτι οὐ περὶ ἡμᾶς, περὶ δὲ τοὺς ἄλλους ὑπουργοῦντες τοῖς δαίμοσι τουτὶ τὸ θέατρον ἡμεῖς ὑπ-
III εκρίθημεν. ἑτέρας δὲ θειοτέρας καὶ οὐδὲν τῇ δημώδει ταύτῃ ἐοικυίας, καθ' ἣν ἀγασθείς σου τὴν πρὸς τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν ἐπιτηδειότητα τῆς φύσεως, οὐκ ᾠήθην προσήκειν ἀνδρὸς φίλου μοι στερηθεῖσαν συλλήπτορος ἔρημόν σε καταλιπεῖν καὶ προστάτου σώφρονος καὶ τῷ σῷ τρόπῳ ἐπιτηδείου. ἀποσοβήσας δὲ πάντας τοὺς ἐπηρεάζειν μέλλοντας ἐν προσποιήσει, ἤνεγκα μὲν τὰς παραλόγους ὕβρεις, ἐβάστασα δὲ τὰς ἐπιβουλὰς εὐσχημόνως· ἐλευθερῶν δὲ τὸ εἰς ἐμὲ περιῆκον παντὸς τοῦ δεσπόζειν ἐπιχειροῦντος ἀνεκαλεσάμην εἰς τὸν ἐμαυτοῦ τρόπον, μεταδιδοὺς φιλοσοφίας ἀκόλουθόν τε τῷ βίῳ λόγον ἐπιδεικνύμενος. καὶ τίς γὰρ ἂν ἄλλος μοι πρό γε σοῦ μάρτυς ἂν εἴη ἀκριβέστερος, ἣν αἰσχυνοίμην ἀφοσιούμενος ἢ τὰ κατ' ἐμαυτὸν ἀποκρύπτων, ἀλλ' οὐχὶ πρὸς ἀλήθειαν ἀπ' ἀρχῆς εἰς τέλος τῇ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν προτιμώσῃ καὶ διὰ ταύτην ἕρμαιον ἡγησαμένῃ τὴν συνοίκησιν, πάντα τὰ εἰς αὐτὴν καὶ δι' αὐτῆς πραχθέντα ὑπομιμνήσκων.
IV συγχωρούντων οὖν τῶν πραγμάτων ἐπὶ πλέον αὐτόθι διατρίβειν ἐπ' ἐξουσίας ἂν ἦν σοι ὥσπερ ἐκ παρακειμένων πηγαίων ναμάτων τὸ ποτὸν ἀπαρύεσθαι δαψιλέστερόν τε καὶ πρόσφατον, καὶ μὴ ἀγαπᾶν ὅσον ἂν τῆς δόσεως συντείνοι πρὸς τὸ χρήσιμον, θαρρεῖν δὲ καὶ διαναπαυσαμένῃ παρέχεσθαι ἐκ τοῦ ῥᾴστου δι' ἐξουσίας τὴν ἀνάκτησιν. καλούσης δὲ τῆς τῶν Ἑλλήνων χρείας καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων αὐτοῖς ὑπακούειν μὲν σὲ καίπερ οὖσαν προθυμοτάτην μετὰ τοσαύτης ἀκολουθίας θυγατέρων ἀδύνατον ἦν· ἄνευ δὲ σοῦ ταύτας ῥίπτειν οὕτως ἐν σκαιοῖς ἀνθρώποις ἀβουλίας εἶναι ὁμοῦ καὶ ἀδικίας ἔργον ὑπείληφα. μένειν δὲ ἐνταυθοῖ βιαζόμενος τήν τε τοῦ αὖθις ἐντυχεῖν ἐλπίδα προϊσχόμενος εἰκότως σοι παραινέσαιμ' ἂν ἀντεχομένῃ τῶν δοθέντων ἐν τοῖς δέκα μησὶν οἷς μοι

---

3 ἄλλους N.] ἄλλως cod. || 3 ὑπουργοῦντες Vo.] ὑπουργοῦντας cod.
III 4 δημώδει N.] δημώδη cod. || 9 προσποιήσει cod.] προσποιήσει φιλίας Vo. || 12 ἐμαυτοῦ Pö.] ε . . τῆς cod., ἑαυτῆς N. || 12 ἀκόλουθόν τε N.] ἀκόλουθον cod. || 16 προτιμώσῃ cod.] sed in margine codicis pr. m. ἀγαπώσῃ additum est. || 17 ὑπομιμνήσκων cod.] ὑπομιμνῆσκον olim N.
IV 18 τῶν πραγμάτων ἐπὶ πλέον cod., sed appositis β et α librarius seriem mutare videtur, ut forsitan ἐπὶ πλέον τῶν πραγμάτων legendum sit. || 19 ἂν ἦν N.] ἐνῆν cod. || 20 ἀπαρύεσθαι N.] ἀπαρρύεσθαι cod. || 21-22 παρέχεσθαι cod.] πορίζεσθαι coni. N. || 23 ὑπακούειν μὲν cod.] ὑπακούειν, συνεξάγειν μὲν Vo. || 25 ἄνευ δὲ σοῦ N.] ἄνευ δέ σου cod.

gehören pflegt, ist ausgelassen, nicht Neid, nicht Haß, nicht Lachen, nicht Streit und Zornesausbrüche. Nur daß wir nicht an uns, sondern an den anderen dieses Theaterstück im Dienste an
III den Göttern aufgeführt haben; aus einem anderen, göttlicheren (Grunde) aber, der nicht diesem gewöhnlichen gleicht, weswegen ich Deine natürliche Eignung zur richtigen Philosophie bewundert habe, glaubte ich, daß es nicht richtig sei, Dich, wo Du eines mir lieben Mannes beraubt warst, ohne Helfer zu lassen und ohne vernünftigen Schützer, der für Deine Art geeignet wäre. Ich verscheuchte alle, die unter Verstellung Schaden zu bringen sich anschickten, ich ertrug die widersinnigen Spötteleien, ich trug die Anschläge in würdiger Haltung. Was mich betraf, machte ich es von jeglichem frei, das selbstherrlich zu sein sich anschickte, und ich gliederte es in meine Lebensform ein, indem ich es an der Philosophie teilhaben ließ und ihm einen meinem Leben entsprechenden Sinn aufzeigte.

Und wer denn anderer könnte mir ein verläßlicherer Zeuge sein als Du, vor der ich mich wohl schämen würde, wenn ich mich reinwaschen oder das, was mich betrifft, verheimlichen und nicht wahrheitsgetreu vom Anfang bis zum Ende Dir, wo Du doch die Wahrheit am meisten schätzt und deshalb unsere [1]) Ehe für ein Glück hältst, alles was bis zu dieser und während dieser geschehen ist, ins Gedächtnis rufen möchte.

IV Wenn nun die Situation gestattete, länger hier zu verweilen, wäre es Dir möglich, wie aus bereitliegenden Quellwassern einen Trunk zu schöpfen, reichlicher und frisch, und nicht Dich zufrieden zu geben, wieviel der Gabe sich eben auf das Nützliche erstreckt, sondern Mut zu fassen und Dich nach einer Ruhepause in Freiheit sehr leicht zu erholen. Da aber der Nutzen der Hellenen rief und die Götter mit veranlaßten, war es Dir unmöglich, ihnen, obgleich Du sehr bereit warst, mit so großem Anhang von Töchtern Folge zu leisten. Diese aber ohne Dich unter törichten Menschen so auszusetzen, habe ich für eine Tat der Unbesonnenheit zugleich und des Unrechts angesehen. Hier zu bleiben also veranlasse ich Dich, und indem ich Dir die Hoffnung, mich wiederzusehen, mit Recht vor Augen halte, möchte ich Dir raten, Dich an das zu halten, was Dir in den zehn Monaten, in denen Du mit mir zusammenwarst,

[1]) Eig.: die Ehe.

Kommentar III 4 *ff.* S. 65; IV 19, 22 *f.* *S.* 66

συνῴκησας μὴ πόθῳ καὶ ἐπιθυμίᾳ τοῦ πλείονος καὶ τὸ ὂν ἤδη ἐκβαλεῖν. σπεύδω μὲν γάρ, ὃν ἂν δύνωμαι τρόπον, τὴν ταχίστην πάλιν ἀναλαβεῖν.

V ἀδήλου δὲ ἐν ταῖς ἀποδημίαις τοῦ μέλλοντος ὄντος ἀναγκαῖόν σοι παραμυθούμενον τῷ λόγῳ ἅμα ἐπισκήπτειν, οἰκειότερον δ' εἴποιμ' ἂν τοῦ σαυτῆς καὶ ἐν σεαυτῇ „οἴκου κήδεσθαι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν", καταλειπομένῃ οὐδὲν ἀπεοικότως τοῦ ἐν τραγῳδίαις Φιλοκτήτου „ἕλκει μοχθίζοντος", πλὴν ὅτι τῷ μὲν τὸ ἕλκος ὑπὸ „ὀλοόφρονος ὕδρου", σοὶ δὲ ἐπιγνούσῃ τὸ εἰς τὴν γένεσιν πτῶμα, ὅσον καὶ οἷον ἡμῖν τῆς ψυχῆς περιέστη, οὐ τῶν θεῶν ἡμᾶς ὑπεριδόντων, ὡς ἐκεῖνον οἱ Ἀτρεῖδαι, ἀλλὰ σωτήρων γενομένων καὶ οὐκ ἐπιλαθομένων. πολλοῖς δή σε παλαίσμασι καὶ ἐπωδύνοις εἰς ἀγῶνα ἐμπεσοῦσαν νῦν μάλιστα φιλοσοφίας, τοῦ μόνου ἀσφαλοῦς πείσματος, ἀντεχομένην παρακαλῶ, μὴ ταῖς ἀμηχανίαις ταῖς ἐκ τῆς ἡμετέρας ἀπουσίας πλέον ἐνδοῦναι τοῦ προσήκοντος μηδὲ πόθῳ τῆς παρ' ἡμῖν διδασκαλίας καὶ τὸ δοθὲν ἤδη ἐκκροῦσαι, μηδὲ πρὸς τὸ πλῆθος τῶν περιεστώτων ἀλλοτρίων ἀπαυδήσασαν ἔκδοτον σεαυτὴν τῷ σύροντι ποταμῷ τῶν πραγμάτων ἐᾶσαι, ἀλλὰ λογισαμένην ὡς οὐ διὰ ῥᾳστώνης ἡ τῶν ὄντως ὄντων ἀγαθῶν κτῆσις τοῖς ἀνθρώποις περιγίνεται, αὐτοῖς τούτοις τοῖς συγκυρήσασιν εἰς ἄσκησιν τοῦ προσδοκωμένου χρήσασθαι βίου, ὅσα καὶ μόνα τῶν ἄλλων ἀντίπαλα τῆς σῆς καρτερίας εἰς τὸ παρατρέψαι σε καὶ βιάσαι εἶναι δύναται. τὰ μὲν γὰρ τῶν ἐπιβουλῶν εὐκαταφρόνητα πάντῃ τοῖς, ὧν οὐχ ἡμεῖς κύριοι, ἐθίσασιν ἀτιμάζειν καὶ μᾶλλον εἰς ἐκείνους κεκρικόσι τὴν ἀδικίαν ἀναστρέφειν ἢ βλάπτειν γε τούτους, οἷς τῶν μάλιστα παρ' ἑαυτοῖς δρωμένων ἐναν-
VI τίων οὐ μεγάλη τῆς ζημίας ἡ ἐλάττωσις εἶναι ὑπελήφθη. τὴν δὲ τοῦ ἐπωφελοῦντος τὴν ψυχὴν ἀπουσίαν, πατρός τε ὁμοῦ καὶ ἀνδρὸς

---

2 δύνωμαι N.] δύναμαι cod.

V 4 ἐπισκήπτειν Jacobs in Philostr. p. 675] ἐπισκέπτειν cod. || 4 post εἴποιμ' ἂν excidisse verbum coni. Vo. || 5 οἴκου — φυλάσσειν cf. Od. τ 23 et β 227 || 6 καταλειπομένῃ Mai] καταλειπόμενος cod. || 6 ἀπεοικότως cod.] ἀπεικότως Mai || 6f. ἕλκει sqq. cf. Hom. Il. B 723 || 13 μηδὲ N.] μήτε cod. || 14 ἐκκροῦσαι Mai] ἐκκροῦσα cod. || 16 ἐᾶσαι N.] ἐάσαι cod. || 17 τῶν ὄντως ὄντων ἀγαθῶν Pö.] τῶν ὄντων ἀγαθῶν cod., τῶν ὄντως ἀγαθῶν N.; sed τῶν ὄντως ὄντων κτῆσις dubitans attulit N. || 18 συγκυρήσασιν cod.] συγκυρήμασιν N.

ad ll. V 17, 18 *v. p.* 40

gegeben wurde, und nicht aus Sehnsucht und Begierde nach mehr auch das schon Vorhandene zu verlieren. Denn ich beeile mich, wie ich nur kann, aufs schnellste (die Unterweisung [1])) wieder auf-
V zunehmen. Da auf den Reisen die Zukunft unsicher ist, muß ich mich zugleich in einer Erörterung tröstend an Dich wenden.

Etwas Passenderes als Dein Ausspruch, der für Dich zutrifft, „sich um das Haus zu kümmern und alles sicher bewahren" möchte ich Dir sagen, wo Du doch nicht anders als der bekannte Philoktet in den Tragödien, „der an einer Wunde leidet", zurückgelassen wirst mit Ausnahme dessen, daß dieser die Wunde durch „eine bösartige Wasserschlange" hatte, Du aber auf Grund Deiner Erkenntnis über den Sturz in die Geburt, wieviel und was an Seelischem sich da für uns geändert hat, wobei uns aber die Götter nicht übersehen haben wie jenen die Atriden, sondern unsere Retter sind und nicht auf uns vergessen haben. Unter vielen Kämpfen also und Leiden bist Du in eine Auseinandersetzung geraten. Jetzt bitte ich Dich besonders, an der Philosophie, dem einzigen sicheren Tau, festzuhalten und Dich nicht mehr als geziemend dem Ungemach, das sich aus unserer Abwesenheit ergibt, hinzugeben, nicht aus Sehnsucht nach der Belehrung in unserem Hause auch das schon Vermittelte von Dir zu weisen und Dich nicht, angesichts der Fülle von befremdlichen Umständen erschöpft, dem reißenden Fluß der Dinge preiszugeben, sondern zu überlegen, daß sich nicht durch Leichtigkeit die echten Güter für die Menschen ergeben; gerade diese Ereignisse benütze [2]) zur Übung für das erwartete Leben [3]); dies allein von den anderen Dingen kann auch Deiner Beherrschung entsprechen, um Dich zu bewegen und zu bestimmen. Ein Teil der Angriffe nämlich ist allenthalben für die geringfügig , welche daran gewöhnt sind, die Dinge geringzuschätzen, über die nicht wir Herr sind, und für diese, welche sich entschieden haben, das Unrecht lieber jenen zu überlassen, als denen zu schaden, für die, selbst wenn bei ihnen Widerwärtiges geschähe, die Verringerung der Strafe nicht als groß ange-
VI sehen werden kann. Über die Abwesenheit dessen, der Deiner Seele hilfreich beisteht, des Vaters und zugleich Gatten und Lehrers und

[1]) Gemeint ist die philosophische Unterweisung, welche Porphyrios seiner Gattin angedeihen läßt. Will man blasser übersetzen, könnte man auch sagen: darauf zurückzukommen.

[2]) Eig. Inf., von παρακαλῶ abhängig; der deutsche Satz würde zu lang.

[3]) Eig. Genetiv.

Kommentar V 4, 5 *S.* 67; V 8, 9, 17 *S.* 68

καὶ διδασκάλου καὶ συγγενῶν, εἰ δὲ βούλει, καὶ τῆς πατρίδος τὴν εὔνοιαν εἰς αὐτὸν συνῃρηκότος, δοκοῦσαν περιέχειν εὔλογον τῆς δυσχερείας τὴν αἰτίαν, παρηγοροίης ἂν θεωρὸν προστησαμένη τὸν λόγον, οὐ τὸ πάθος. πρῶτον μὲν ὡς οὐκ ἦν ἄλλως, ὅπερ ἔφην, πρὸς τῶν μελλόντων νόστου δὴ μιμνήσκεσθαι ἐκ τῆς ἐνταυθοῖ ξένης καταγωγῆς τὸ δι' ἡδονῆς καθάπερ περὶ ἱππήλατόν τι χωρίον καὶ ῥᾳστώνης ποιεῖσθαι τὴν ἐπάνοδον. αὐτὸ γὰρ τὸ πρᾶγμα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ ἀντίκειται πράγματι, ἡδονή τε καὶ ῥᾳθυμία τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ. ἐπεὶ οὐδὲ τὰ ὑψηλότερα τῶν ὀρῶν ἀκινδύνως καὶ πόνων ἄνευ ἦν ἀναβαίνειν, οὐδ' ἀπὸ τῶν μυχῶν τοῦ σώματος διὰ τῶν εἰς τὸ σῶμα καταγωγῶν, ἡδονῆς τε καὶ ῥᾳθυμίας, ἀνακύπτειν. διὰ γὰρ μερίμνης ἡ ὁδὸς καὶ τῆς ἀναμνήσεως τοῦ πτώματος. κἂν ᾖ τὰ συμβαίνοντα δυσχερῆ, τὸ δύσκολον πρὸς ἀνάβασιν οἰκεῖον. ὅτι καὶ τὸ ῥεῖα ζώειν παρὰ θεοῖς, πεπτωκόσι δὲ εἰς τὴν γένεσιν ἐναντιώτατον ὡς ἂν εἰς λήθην ἄγον τῷ ἀλλοτρίῳ καὶ τῷ ὕπνῳ συντελοῦν, ἂν καθεύδωμεν ὑπὸ τῶν ψυχαγωγούντων ἡμᾶς ἐνυπνίων βου-
VII κολούμενοι. ἐπεὶ καὶ τῶν πεδῶν αἱ μὲν ἐκ χρυσοῦ βαρυτάτου ὄντος διὰ τὴν εὐπρέπειαν εἰς κόσμον μᾶλλον συντελεῖν καὶ φέρειν τὸν δεσμὸν δι' αὐτῶν ἐνήγαγον τῷ κούφῳ τὰς δι' ἀφροσύνην τοῦ βάρους ἀνεπαισθήτους γυναῖκας. αἱ δὲ τοῦ σιδήρου συνιέναι τῶν ἁμαρτημάτων ἠνάγκασαν καὶ λυπήσασαι μεταγινώσκειν καὶ ζητεῖν τοῦ βάρους ἀπαλλαγὴν πορίσασθαι· τοῦ χρυσοῦ δὲ διὰ τὴν τέρψιν εἰς ἀγανάκτησιν οὐ τὴν τυχοῦσαν πολλάκις συντελούσης τῆς λύσεως. ὅθεν καὶ ἔδοξε τοῖς σώφροσι τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον συντελεῖν εἰς ἀρετήν, καὶ τὸ μοχθεῖν ἄριστον εἶναι ἀνδρί τε ὁμοίως καὶ γυναικὶ ἢ ἐξοιδαίνειν τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς χαλωμένην. παντὸς γὰρ καλοῦ κτήματος πόνους δεῖ προηγεῖσθαι, καὶ πονεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδά-

---

VI 4 οὐ Caspar Orelli] οὗ cod. || 5 νόστου δὴ μιμνήσκεσθαι cf. Od. γ 142 || 6 καθάπερ περὶ ἱππήλατόν τι Pö.] καθάπερ ἱππήλατόν τι cod., cuius verba hoc loco luxata esse N. opinatus est. || 7 ἐπάνοδον N.] επάνωδον (omisso spiritu asp.) in cod. invenitur; ω in ο mutatum est. || 14 καὶ τὸ Mai] καὶ τὰ cod. || 14 ῥεῖα ζώειν cf. e.g. Hom. Il. Z 138 || 14 γένεσιν N] ἔγερσιν cod.

VII 17 ἐπεὶ Mai] ἐπὶ cod. praebere videtur || 18 συντελεῖν cod.] συνετέλεσαν coni. N || 18 sq. τὸν δεσμὸν δι' αὐτῶν cod.] τὸν δι' αὐτῶν δεσμὸν coni. N || 19 ἀνεπαισθήτους cod. ut Kinkel legit] ἀνεπταισθήτους lectio codicis secundum Cer., qui mihi non recte legisse videtur; ἀναισθήτους Mai || 22 ἀπαλλαγὴν corr. N.] ἀπαλαγὴν cod. || 22 δὲ abesse malit N. || 26 χαλωμένην cod.] χαλώμενον N. || 26 παντὸς γὰρ καλοῦ ed. Mai] παντὸς τὰ καλοῦ cod., παντὸς γοῦν καλοῦ N. coni.

ad ll. VI 6, VII 18, 26 *v.p.* 41

dessen, der der Verwandten — wenn Du willst — und auch der Heimat Wohlwollen in sich begreift, was der Grund für das Überschreiten eines vernünftigen Maßes an Ungemach zu sein scheint, kannst Du trostvolle Worte sprechen, wenn Du als Aufsichtsorgan die Vernunft aufgestellt hast, nicht den Affekt. Erstens daß es sonst, was ich schon gesagt habe, vom Standpunkt derer, die nun an die Heimkehr aus dieser fremden Wohnstatt hier denken, unmöglich ist, durch Lust wie auf einem Tummelplatz für Pferde und durch Leichtigkeit die Rückkehr hinauf zu bewerkstelligen. Denn der Tatbestand selbst steht wie kein anderer einem anderen Tatbestand entgegen, die Lust nämlich und der Leichtsinn dem Wege empor zu den Göttern. Denn die höheren von den Bergen gefahrlos und sonder Mühen zu ersteigen, ward nicht möglich, und auch von den Winkeln des Leibes kann man nicht durch Lust und Leichtsinn, welche zum Körper herabführen, emportauchen. Durch Sorge nämlich führt der Weg und durch die Erinnerung an den Sturz. Falls auch die Begleitumstände [1]) unangenehm sind, ist doch das Unangenehme dem Aufstieg zugeordnet. Das Leicht-Leben gehört ja auch zu den Göttern, zu denen aber, die den Fall in die Geburt mitgemacht haben, gerade das Gegenteil, weil jenes uns durch das Wesensfremde in die Vergessenheit hineinführt und dem Schlaf dienstbar ist, wenn wir von
VII den uns leitenden Traumgebilden berückt, einschlummern. Denn auch von den Fesseln führten die einen, die aus dem sehr schweren Gold, durch das schöne Aussehen dazu, mehr zum Schmucke zu dienen und (veranlaßte) die aus Unvernunft gegen das Gewicht unempfindlichen Frauen durch ihre Leichtsinnigkeit die Knechtschaft zu tragen. Die aber aus Eisen zwangen, die Verfehlungen einzusehen, und da sie wehtaten, zur Einsicht zu kommen und danach zu streben, Befreiung von der Last zu bringen. Beim Gold aber führt wegen des Vergnügens die Befreiung oft zum unpassenden Verdruß. Daher glaubten auch die Bedachtsamen, daß das Mühselige mehr als das Angenehme zur Arete führt und das Sich-Abmühen das Beste sei gleichermaßen für Mann und Weib, als daß die Seele, durch Lust entnervt, sich überhebt. Denn dem Erwerben jeder Zier müssen Mühen vorangehen, und sich abzumühen ist notwendig für den, der darum ringt, Arete zu erlangen.

---

[1]) Τὰ συμβαίνοντα accidentia. Damit wird das Unwesentliche des irdischen Ungemaches anschaulicher ausgedrückt, als es in unserer Übersetzung geschieht.

Kommentar VI 8*f*. *S*. 68; VI 9*f*., 10*f*. *S*. 69; 13, 14, 15 *S*. 70; VII 24 *S*. 71

ζοντα. ἀκούεις δὲ καὶ τὸν Ἡρακλέα τούς τε Διοσκούρους καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν τούς τε ἄλλους, ὅσοι θεῶν παῖδες ἐγένοντο, ὡς διὰ τῶν πόνων καὶ τῆς καρτερίας τὴν μακαρίαν εἰς θεοὺς ὁδὸν ἐξετέλεσαν. οὐ γὰρ ἐκ τῶν δι' ἡδονῆς βεβιωκότων ἀνθρώπων αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί, ἀλλ' ἐκ τῶν τὰ μέγιστα τῶν συμβαινόντων γενναίως διενεγκεῖν μεμαθηκότων.

VIII Μέγιστος δὲ ἆθλος τοῦ νῦν σοι προκειμένου εὖ οἶδα καὶ αὐτὸς ὡς οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος, ἡγουμένῃ μετ' ἐμοῦ καὶ τῆς σωτηρίας τὴν ὁδὸν καὶ τὸν ταύτης καθηγεμόνα καταλείψειν. ἔχει δὲ οὐχ οὕτω παντάπασιν δυσκαρτερήτως σοι τὰ παρόντα, εἰ παρεῖσα τὴν ἐκ τοῦ πάθους ἀλόγιστον ταραχὴν μὴ περὶ φαύλων ἡγήσῃ μεμνῆσθαι ὧν εἰς φιλοσοφίαν τὴν ὀρθὴν παρὰ τῶν θείων ἐτελέσθης λόγων· ὧν τὴν βεβαίαν ἀκρόασιν αἱ πράξεις ἐλέγχειν εἰώθασι. τὰ γὰρ ἔργα τῶν δογμάτων ἑκάστου φέρειν πέφυκε τὰς ἀποδείξεις· καὶ δεῖ οὕτως βιοῦν, ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ᾖ μάρτυς, περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκροωμένοις. τίνα οὖν ἦν ἄρα, ἃ παρὰ τῶν σαφέστατ' εἰδότων τὰ κατ' ἀνθρώπους μεμαθήκαμεν; ἆρ' οὐχ, ὅτι μὲν σοὶ ἐγὼ οὐχ ὁ ἁπτὸς οὗτος καὶ τῇ αἰσθήσει ὑποπτωτός, ὁ δὲ ἐπὶ πλεῖστον ἀφεστηκὼς τοῦ σώματος, ὁ ἀχρώματος καὶ ἀσχημάτιστος, καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός, διανοίᾳ δὲ μόνῃ κρατητός; λαμβάνομεν δὲ οὐ παρὰ τῶν ἔξωθεν τὰ εἰς τὰ παρ' αὐτῶν ἡμῖν ἐντεθειμένα· τοὐνδόσιμον δὲ μόνον ὥσπερ ἐν χορῷ εἰς ἀνάμνησιν ἡμᾶς ἄγον ὧν ἔχοντες παρὰ τοῦ δεδωκότος
IX ἐπλανήθημεν. πρὸς δὲ τούτοις οὐχ ὅτι πᾶν πάθος ψυχῆς εἰς σωτηρίαν αὐτῆς πολεμιώτατον, καὶ ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ, τὸ δὲ πεπαιδεῦσθαι οὐκ ἐν πολυμαθείας ἀναλήψει, ἐν ἀπαλλάξει δὲ τῶν ψυχικῶν παθῶν ἐθεωρεῖτο; πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί· ψυχῆς δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ πᾶσα αἰσχρόν· τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ ἐναντίον· καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακίᾳ

4/5 ἐκ τῶν τὰ μέγιστα τῶν συμβαινόντων cod.] ἐκ τῶν τὰ μέγιστα πεπονηκότων καὶ συμβαίνοντα coni. Gass.

VIII 10 μεμνῆσθαι cod.] μεμυῆσθαι N. || 14 αὐτὸς πιστὸς cod.] ἀξιόπιστος coni. N. || 17 ὑποπτωτός N.] ὑποπτατός cod., ὑπόπτωτος Schaefer || 19-20 τὰ εἰς τὰ cod.] τὰ εἴσω Jacobs in Philostr. p. 651 || 21 ἄγον Jacobs] ἄγοντα cod.

IX 23 αὐτῆς Stob. Flor. 1, 28] αὐτοῖς cod. || 24 πολυμαθείας ἀναλήψει cod.] πολυλυμαθείας λόγων ἀναλήψει Stob. Anthol. II, p. 218, 14 (Wa.) || 24 ἐν ἀπαλλάξει Stob. plenam vocem praebet, codex (post lacunam) . . . παλάξει.

ad l. VIII 21 *v.p.* 42

Du hörst doch über Herakles und die Dioskuren, über Asklepios und die anderen, welche Götterkinder waren, wie durch Mühen und Not sie den beseligenden Weg zu den Göttern vollendet haben. Nicht nämlich in der Zahl der Menschen, die in Lust gelebt haben, gibt es den Aufstieg zur Gottheit, sondern von denen, die die größten
VIII der Vorfälle edel zu ertragen gelernt haben. Die größte Mühsal an dem Dir jetzt vorliegenden Fall — ich weiß es auch selbst wohl, daß es keine andere (Mühsal) geben kann — besteht für Dich darin, daß Du glaubst, Du werdest mit mir auch den Weg der Rettung und deren Lehrmeister verlieren. Aber die gegenwärtige Situation ist nicht ganz und gar so übel für Dich, wenn Du die unbesonnene, aus dem Affekt kommende Erschütterung vergehen läßt und es für nicht gering erachtest, Dich der Worte zu erinnern, durch die Du in die richtige, vom Göttlichen herstammende Philosophie eingeweiht worden bist. Den festen Gehorsam ihnen gegenüber pflegen die Taten auf die Probe zu stellen. Die Taten nämlich sind dazu angetan, den Beweis der Überzeugung eines jeden zu erbringen. Und jeder, der zu einer Überzeugung gelangt ist, soll so leben, damit auch er ein glaubwürdiger Zeuge sei, worüber er zu seinen Zuhörern spricht. Was war es also nun, das wir von denen, die in den Fragen über die Menschheit größte Klarheit besitzen, gelernt haben?

War es nicht dies, daß ich Dir nicht derjenige bin, welcher betastbar und durch die Sinneswahrnehmung vermutet, sondern der soweit wie nur möglich vom Körper getrennt ist, der Farblose und Gestaltlose, der mit Händen zwar niemals Betastbare, durch das bloße Denken aber Erfaßbare? Wir nehmen nicht von den äußeren Erscheinungen das, was uns von ihnen dafür eingepflanzt ist. Es ist nur ein Signal wie beim Reigen, das uns daran erinnert, was wir vom Geber bekommen haben, und dann die Irrfahrt
IX angetreten haben. Wurde nicht angesichts dessen jeder Affekt der Seele als sehr schädlich für ihre Rettung angesehen und die mangelnde Erziehung als Mutter aller Affektionen, das Erzogen-Sein aber nicht in der Gewinnung von vielem Wissen, sondern in der Entledigung von psychischen Affektionen erblickt? [1]) Affektionen sind der Ursprung der Krankheiten. Der Seele Krankheit ist Schlechtigkeit. Schlechtigkeit aber ist zur Gänze etwas Schimpfliches. Das Schimpfliche ist dem Schönen entgegengesetzt. Da aber das Göttliche

---

[1]) ἐθεωρεῖτο wurde doppelt übersetzt.

Kommentar VII 1 *f. S.* 71; VIII 11 *S.* 73; VIII 16 *S.* 74; VIII 21, IX 22 - IX 3 *S.* 75

πελάζειν· καθαροῦ γὰρ μὴ καθαρὸν ἐφάπτεσθαι οὐδὲν ὁ Πλάτων φησὶ θεμιτὸν εἶναι. διὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν καθαρεύειν δεῖ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος ἁμαρτημάτων. ἆρ᾿ οὖν οὐ τοιαῦτα ἦν, οἷς μάλιστα συνήνεις, ὡς γράμματα θεῖα ἐνόντα παρὰ σαυτῇ διὰ τῆς τῶν λόγων ἐνδείξεως ἀναγινώσκουσα; πῶς οὖν οὐκ ἄτοπον τὴν πεπεισμένην ἐν σοὶ εἶναι καὶ τὸ σῷζον καὶ τὸ σῳζόμενον καὶ τό γε ἀπολλύον καὶ τὸ ἀπολλύμενον τόν τε πλοῦτον καὶ τὴν πενίαν τόν τε πατέρα καὶ τὸν ἄνδρα καὶ τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγεμόνα, κεχηνέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν, ὡς δὴ τὸν ὄντως ὑφηγητὴν μὴ ἐντὸς ἔχουσαν μηδὲ παρὰ σαυτῇ πάντα τὸν πλοῦτον; ὃν ἀνάγκη ἀπολλύναι καὶ διαφεύγειν πρὸς τὴν σάρκα καταβαίνουσαν ἀντὶ τοῦ σῴζοντος καὶ σῳζομένου.

X Τῆς μὲν οὖν ἐμῆς σκιᾶς καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου οὔτε παρόντων ὠνήσω τι οὔτ᾿ ἀπόντων ἐπώδυνος ἡ ἀπουσία τῇ μελετώσῃ φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος. ἐμοῦ δὲ καθαρῶς τύχοις ἂν μάλιστα καὶ παρόντος καὶ συνόντος νύκτωρ καὶ μεθ᾿ ἡμέραν σὺν καθαρῷ τε καὶ τῷ καλλίστῳ τῆς συνουσίας καὶ μηδὲ χωρισθῆναι οἵου τε ὄντος, εἰ μελετῴης εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος πάντα τὰ διασκεδασθέντα σου μέλη καὶ εἰς πλῆθος κατακερματισθέντα ἀπὸ τῆς τέως ἐν μεγέθει δυνάμεως ἰσχυούσης ἑνώσεως. συνάγοις δ᾿ ἂν καὶ ἐνίζοις τὰς ἐμφύτους ἐννοίας καὶ διαρθροῦν συγκεχυμένας καὶ εἰς φῶς ἕλκειν ἐσκοτισμένας πειρωμένη· ἀφ᾿ ὧν ὁρμώμενος καὶ ὁ θεῖος Πλάτων ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητὰ τὰς ἀνακλήσεις πεποίηται. ἔτι εἰ μνημονεύοις, διαρθροίης δ᾿ ἄν, ἅ γε ἀκήκοας διὰ τῆς μνήμης ἀναπεμπαζομένη τοῖς τε τοιούτοις τῶν λόγων ὡς ἀγαθοῖς συμβούλοις ἀξιοῦσα προσέχειν καὶ λοιπὸν τὰ γνωσθέντα διὰ τῶν ἔργων ἀσκοῦσα,
XI διὰ δ᾿ αὐτοῦ τοῦ πονεῖν συντηροῦσα. λέγει δὲ ὁ λόγος πάντῃ μὲν καὶ πάντως παρεῖναι τὸ θεῖον, νεὼν δὲ τούτῳ παρ᾿ ἀνθρώποις καθιερῶσθαι τὴν διάνοιαν μάλιστα τοῦ σοφοῦ μόνην, τιμήν τε προσήκουσαν ἀπονέμεσθαι τῷ θεῷ ὑπὸ τοῦ μάλιστα τὸν θεὸν ἐγνωκότος· τοῦτον δὲ

---

1 οὐδὲν N.] οὐδὲ cod. || 1 cf. Plat. 67B || 2 νῦν cod.] νοῦ Elter || 5 ἐνδείξεως N.] ἐνδίξεως cod. || 7 καὶ τὸ ἀπολλύμενον N.] καὶ ἀπολλύμενον cod.] || 8 καὶ τὸν τῶν ὄντως cod.] καὶ τῶν ὄντως Mai || 11 σῴζοντος N] σόζοντος cod.

X 13 ὠνήσω N.] vel ὤνησο, qua de forma conf. Lobeck in Phryn. p. 13. ὀνήσω cod. 14 παρόντος cod.] ἀπόντος con. N. || 15 καθαρῷ τε καὶ cod.] καθαρῷ καὶ ed. Mai || 17 σεαυτὴν Pö.] ἑαυτὴν cod. || 18 σου μέλη cod.] μέλη ed. Mai || 20 διαρθροῦν Orelli] δι᾿ ἀρθροῦν cod. || 22/23 μνημονεύοις Jacobs in Philostr. p. 581] μνημονεύεις cod. || 22sq. Volkmann (p. 10) seriem verborum mutare (ἔτι δὲ διαρθροίης ἄν, εἰ μνημονεύοις) voluit.

XI 26 διὰ δ᾿ αὐτοῦ τοῦ Pö.] διὰ δ᾿ αὐτῶν cod., διὰ δ᾿ αὖ τοῦ N. || 27 πάντως Jacobs Lect. Stob. p. 88] πάντας cod.

ad ll. IX 24, X 17, XI 26 *v.p.* 42

schön ist, kann es unmöglich mit der Schlechtigkeit Kontakt haben. Daß nämlich mit dem Reinen das Nicht-Reine keine Berührung haben dürfe, sagt (der) Platon. Deshalb ist auch jetzt noch die Reinigung von den Affektionen und den Verfehlungen, welche aus der Affektion entstehen, notwendig. War es also nicht solches, dem du am meisten zustimmtest, als ob Du durch das Zeugnis der Worte göttliche Zeichen in Dir selbst lasest? Wie wäre es nicht widersinnig, daß Du, die davon überzeugt ist, das Rettende und das Gerettete, das Verderbende und das Verdorbene, der Reichtum und die Armut, der Vater, Gatte und Führer der wahren Güter wohne in Dir, dem Schatten des Führers nachjagst, als ob Du nun den wahren Führer nicht in Dir hättest und nicht den ganzen Reichtum bei Dir selbst? Diesen mußt Du verlieren und ihm entfliehen, wenn Du zum Fleische Dich erniedrigst statt zu dem Rettenden und Geretteten (zu gelangen).

X Von meinem Schatten also und dem sichtbaren Abbild hattest Du weder Nutzen, wenn sie anwesend waren, noch ist ihre Abwesenheit, wenn sie eben nicht da sind, für Dich schmerzlich, wenn Du Dich bemühst, dem Körper zu entfliehen. Mich aber kannst Du am meisten echt erreichen, — anwesend und bei Dir — nachts und bei Tag in der reinen und schönsten Form des Zusammenseins, wobei ich nicht von Dir getrennt werden kann, wenn Du Dich wohl bemühst, Dich zu Dir selbst zu erheben, wenn Du also — weg vom Körper — alle Deine aufgeteilten Glieder sammelst, die auch aus der bis dahin in der Größe ihrer Macht gewaltigen Einheit in eine Vielzahl aufgespalten worden sind. Du kannst die eingeborenen Gedanken sammeln und zur Einheit bringen, wenn Du versuchst, da sie durcheinandergekommen sind, sie zu gliedern, und da sie verdunkelt sind, ans Licht zu ziehen. Davon ausgehend hat auch der vortreffliche Platon den Rückgriff von den mit Sinnen wahrnehmbaren Dingen auf die noumenalen Inhalte unternommen. Weiters, wenn Du Dich erinnerst, kannst Du Dir klarmachen, was Du gehört hast, indem Du es Dir im Gedächtnis überlegst, es für gut hältst, Dich solchen Worten, weil sie gute Ratgeber sind, zuzuwenden, und indem Du fürderhin das Erkannte durch Werke
XI übst und durch die Mühewaltung selbst beobachtest. Es spricht doch die Vernunft, daß das Göttliche ganz und gar gegenwärtig, daß aber als Tempel dafür bei den Menschen das Denken geweiht ist, vor allem allein das des Weisen, und daß die dem Gotte zukommende Ehre ihm von dem bezeugt werde, der den Gott am

Kommentar IX 3 - IX 11, *S.* 75; X 12 - X 19 *S.* 76; X 19, 20 *ff. S.* 77; X 25 *f.*, XI 26 *ff.* 29 *ff. S.* 78

εἶναι εἰκότως μόνον τὸν σοφόν, ᾧ τιμητέον διὰ σοφίας τὸ θεῖον καὶ κατακοσμητέον αὐτῷ διὰ σοφίας ἐν τῇ γνώμῃ τὸ ἱερόν ἐμψύχῳ ἀγάλματι τῷ νῷ ἐνεικονισαμένου ἀγάλλοντος θεοῦ. θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ. οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς κἀγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν, ὅπερ ἐξέχει τοῦ θείου· οὐδ' αὖ ἄλλως κακοδαίμων ἄνθρωπος ἢ πονηρῶν δαιμόνων ἐνδιαίτημα τὴν ψυχὴν κατασκευάσας. ἀνθρώπῳ δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν. καὶ καθαίρεται μὲν ἄνθρωπος ἐννοίᾳ θεοῦ, δικαιοπραγίαν δὲ ἀπὸ θεοῦ ὁρμώμενος διώκει.

XII Πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος. καὶ πάντων, ὧν πράττομεν ἀγαθῶν, τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα· τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος. ὅθεν καὶ εὐκτέον θεῷ τὰ ἄξια θεοῦ. καὶ αἰτώμεθα, ἃ μὴ λάβοιμεν ἂν παρ' ἑτέρου· καὶ ὧν ἡγεμόνες οἱ μετ' ἀρετῆς πόνοι, ταῦτα εὐχώμεθα γενέσθαι μετὰ τοὺς πόνους· εὐχὴ γὰρ ῥᾳθύμου μάταιος λόγος. ἃ δὲ κτησαμένη οὐ καθέξεις, μὴ αἰτοῦ παρὰ θεοῦ· δῶρον γὰρ θεοῦ πᾶν ἀναφαίρετον· ὥστε οὐ δώσει, ὃ μὴ καθέξεις. ὧν δὴ τοῦ σώματος ἀπαλλαγεῖσα οὐ δεηθήσῃ, ἐκείνων καταφρόνει· καὶ ὧν ἂν ἀπαλλαγεῖσα δεηθῇς, ταῦτά σοι ἀσκουμένῃ τὸν θεὸν παρακάλει γενέσθαι συλλήπτορα. οὔκουν δεήσῃ οὐδενός, ὧν καὶ ἡ τύχη δοῦσα πολλάκις πάλιν ἀφαιρεῖται. οὐδὲ δεῖ πρὸ καιροῦ τινὸς τὴν αἴτησιν ποιεῖσθαι, ἀλλ' ὅταν σοι ὁ θεὸς
XIII ἐν σοὶ οὖσαν φύσει τὴν ὀρθὴν αἴτησιν ἐκφήνῃ· δι' ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν, οὔτε διὰ σώματος ὁρατὸς ὢν οὔτε διὰ ψυχῆς αἰσχρᾶς καὶ ὑπὸ τῆς κακίας ἐσκοτισμένης. κάλλος γὰρ ἐκείνου τὸ ἀκήρατον καὶ φῶς τὸ ζωτικὸν ἀληθείᾳ διαλάμπον. κακία δὲ πᾶσα ὑπ' ἀγνοίας διέψευσται καὶ ὑπὸ αἴσχους διέστραπται, ταῦτ' οὖν θέλε καὶ αἰτοῦ τὸν θεὸν ἃ θέλει τε καὶ ἔστιν αὐτός, εὖ ἐκεῖνο γινώσκουσα ὡς ἐφ'

---

3 ἀγάλλοντος θεοῦ Pö. cf. Wr. Stud. 79, p. 237sqq.! ἀγάλλοντα cod., ubi spatium unius fere verbi post ἀγάλλοντα invenitur. Jacobs (ibid.) ἐνεικονισαμένου τοῦ θεοῦ ἀγάλλοντα coni. || 4 ἄλλως cod.] ἄλλος N. || 5 ἢ νοῶν
λ
cod.] ἢ ὁ νοῶν N. || 5 καλόν N. corr.] κακὸν cod. || 6 ἢ πονηρῶν cod.] ἢ ὁ πονηρῶν Jacobs (ibid.)

XII 13 εὐκτέον Schaefer] εὐεκταῖον cod. || 13 θεῷ om. Mai || 16 λόγος in cod. supra πόνος] || 16 κτησαμένη Orelli] κτησάμενος cod. || 17 ὧν δὴ cod.] ὧν δὲ ed. Mai || 18 δεηθήσῃ Mai] δεηθείσῃ cod. || 19 δεηθῇς ταῦτά N.] δέῃ εἰς ταῦτα cod., δεηθῇς εἰς ταῦτα Volkmann p. 10 (cf. Stob. Flor. 5, 30) || 19 σοι ἀσκουμένῃ N.] σὺ ἀσκουμένη cod. || 20 ὧν καὶ ἡ τύχη cod.] ὧν ἡ τύχη coni. N. (cf. Stob. Flor. 5, 29) || 21 οὐδὲ δεῖ N.] οὐδὲ cod. || 22 ἐκφήνῃ N.] ἐκφήνειε cod., ἐκφαίνῃ Jacobs.

XIII 26 διέψευσται Orelli] διέψευσθαι cod. || 27 ἔστιν cod.] αἰτεῖ coni. N.

ad ll. XI 3, 4, *v. p.* 42 XII 21 *v. p.* 43

meisten erkannt hat. Dieser nur sei begreiflichermaßen der Weise, der das Göttliche durch Weisheit zu ehren hat, und er müsse durch Weisheit in seinem Verstande das Heiligtum mit dem Nus als einem lebendigen Standbild schmücken, da sich Gott, seinen Glanz verleihend, in ihm abgebildet hat. Gott braucht nämlich nichts, der Weise aber Gott allein. Denn nicht anders kann er schön und gut werden, als wenn er das Gute und Schöne denkt, das aus dem Göttlichen stammt, doch auch wieder nicht anders ein unglücklicher Mensch, als wenn er seine Seele zur Wohnstatt der bösen Dämonen gemacht hat. Dem weisen Menschen aber gibt Gott Gottes Freiheit. Und gereinigt wird der Mensch durch das Denken Gottes, auf gerechtes Handeln ist er — von Gott dazu angetrieben — bedacht.

XII Möge Zeuge und Aufseher jeder Handlung und jedes Werkes und Wortes Gott sein! Und sehen wir von allem Guten, das wir tun, als Ursache Gott an! Am Schlechten sind wir schuld, da wir es gewählt haben, Gott aber ist unschuldig. Daher muß man zu Gott um das beten, was Gottes würdig ist. Bitten wir ihn um das, was wir von jemand anderem nicht zu erhalten vermögen. Und wozu die von Arete begleiteten Mühen führen, beten wir, daß dies uns nach erduldeten Mühen zuteil werde. Ein Gebet nämlich von einem Leichtsinnigen ist ein nichtiges Wort. Was Du nicht behalten wirst, wenn Du es erworben hast, darum bitte Gott nicht: denn ein Geschenk Gottes ist in seiner Gänze unentziehbar. Daher wird er nicht geben, was Du nicht behalten wirst. Was Du also, wenn Du vom Körper befreit bist, nicht benötigen wirst, jenes verachte, und was Du brauchst, auch wenn Du von ihm befreit bist, darum bitte den Gott, daß er Dir in Deinem Streben danach helfe. Nicht wirst Du etwas von dem, was auch der Zufall gibt und oft wieder wegnimmt, brauchen. Auch tut es nicht not, vor einem rechten Augenblick die Bitte vorzubringen, sondern wann Dir der Gott das Dir von Natur aus

XIII innewohnende Verlangen gezeigt hat. Dadurch vor allem kann er selbst sich spiegeln, da er weder durch einen Körper sichtbar ist noch durch eine häßliche und von der Schlechtigkeit verdunkelte Seele. Seine lautere Schönheit nämlich und zwar das lebendige Licht des Lebens kommt in der Wahrheit zum Vorschein. Die Schlechtigkeit ist ganz von Unwissenheit getäuscht und von Schimpflichkeit entstellt. Das also wolle und das bitte den Gott, was er will und selbst ist, wobei Du jenes wohl erkennst, daß jemand in dem Ausmaße, in welchem er seine Sehnsucht auf den

Kommentar XI 4 *f. S.* 78; XII 10 *ff.*, 12 *f. S.* 79; XII 13 *ff.*, XIII 22 *ff. S.* 80

ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν καὶ τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως ἑαυτὸν ἀπεσκότισε, κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ὡς θεὸς δοξάζηται. σοφὸς δὲ ἄνθρωπος ὀλίγοις γινωσκόμενος, εἰ δὲ βούλει, καὶ ὑπὸ πάντων ἀγνοούμενος, γινώσκεται ὑπὸ θεοῦ. ἑπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ, ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει θεοῦ. τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχή· τῇ δ' αὖ ψυχῇ ὑπηρετείτω τὸ σῶμα, εἰς ὅσον οἷόν τε, καθαρᾷ καθαρόν. ἀπὸ γὰρ τῶν παθῶν ταύτης μιαινόμενον εἰς

XIV αὐτὴν πάλιν ἐπαναστρέφεται τὰ μιάσματα. τῇ δὲ ψυχῇ τῇ θεοφιλεῖ καὶ τῷ θεοφιλεῖ νῷ ἐν τῷ καθαρῷ σώματι ἑστῶσαν καὶ πρᾶξις ἀκόλουθος καὶ λόγος, αἱρετωτέρου σοι ὄντος λίθον εἰκῇ βαλεῖν ἢ λόγον, καὶ τὸ ἡττᾶσθαι τἀληθῆ λέγοντα ἢ νικᾶν ἀπατῶντα· τὸ γὰρ νικῆσαν ἀπάτῃ ἐν τῷ ἤθει ἥττηται. μάρτυρες δὲ κακῶν ψευδεῖς λόγοι. ἀδύνατον τὸν αὐτὸν φιλόθεόν τε εἶναι καὶ φιλήδονον καὶ φιλοσώματον. ὁ γὰρ φιλήδονος καὶ φιλοσώματος, ὁ δὲ φιλοσώματος πάντως καὶ φιλοχρήματος, ὁ δὲ φιλοχρήματος ἐξ ἀνάγκης ἄδικος, ὁ δὲ ἄδικος καὶ εἰς θεὸν καὶ εἰς πατέρας ἀνόσιος καὶ εἰς τοὺς ἄλλους παράνομος. ὥστε κἂν ἑκατόμβας θύῃ καὶ μυρίοις ἀναθήμασι τοὺς νεὼς ἀγάλλῃ, ἀσεβής ἐστι καὶ ἄθεος καὶ τῇ προαιρέσει ἱερόσυλος. διὸ καὶ πάντα φιλοσώματον ὡς ἄθεον καὶ

XV μιαρὸν ἐκτρέπεσθαι χρή. καὶ οὗ ταῖς δόξαις οὐκ ἂν χρήσαιο, τούτῳ μήτε βίου μήτε λόγου τοῦ περὶ θεοῦ κοινώνει· λόγον γὰρ περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις λέγειν οὐκ ἀσφαλές· καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει. οὔτε αὐτῶν τινα προσῆκεν ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ, οὔτε εἰς τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ θεοῦ λόγον οἴεσθαι μὴ μιαίνειν. ἀλλ' ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν τὸν περὶ θεοῦ λόγον ὡς ἐπὶ θεοῦ. προηγείσθω οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα, καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλήθους· ἀνοικειοτάτη γὰρ θεολογία κενοδοξίᾳ ψυχῆς. νόμιζε αἱρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῇ προέσθαι περὶ θεοῦ. ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μήτε λέγειν μήτε πράττειν

---

2 κἂν N] καὶ ἂν cod. || 3 δοξάζηται Boissonade, Not. et Extr. X 2 p. 284] δοξάζεται cod. || 6 θεοῦ ed. Mai, cf. Pö., Wr. Stud. 79, p. 237 sqq.] θεόν cod. || 6 σῶμα N.] σχῆμα cod. || 8 ἐπαναστρέφεται cod.] ἐπαναστρέφει coni. N.

XIV 8 τῇ θεοφιλεῖ Mai] τῇ θεοφιλῆ cod. || 9 πρᾶξις Mai] πράξεις cod. || 10 λίθον Orelli ex Stob. Flor. 34, 11], lacuna in cod. || 10sq. τὸ ἡττᾶσθαι cod.] ἡττᾶσθαι N. || 11 τἀληθῆ ed. Orelli] τ' ἀληθῆ cod. || 11sq. ἐν τῷ ἤθει cod.] τῷ ἤθει Vo. || 12 κακῶν cod.] κακίας N. || 12 λόγοι Jacobs] λόγων cod. || 13 καὶ φιλοσώματον delevit N. || 14 ὁ δὲ φιλοσώματος addidit N.]

XV 20 θεοῦ N] θεὸν cod. || 20 γὰρ περὶ θεοῦ N.] γὰρ θεοῦ cod. || 21 τἀληθῆ ed. Orelli] τ' ἀληθῆ cod. || 22-23 οὔτε αὐτῶν τινα Pö.] αὐτέ τινα cod., αὐτόν τινα Jacobs || 23 προσῆκεν cod.] προσήκει coni. N.

ad ll. XV 22, XV 1 *s.v. p.* 43

Körper und auf das dem Körper Verwandte richtet, den Gott nicht kennt und sich die Einsicht in jenen verdunkelt, auch wenn er bei allen Menschen wie ein Gott geehrt wird. Ein weiser Mensch aber, wenigen bekannt, wenn Du willst, auch bei allen unbekannt, wird von Gott erkannt. Folgen soll daher der Nus dem Gotte, indem er sich in der Ähnlichkeit Gottes widerspiegelt. Dem Nus aber soll die Seele folgen. Der Seele wieder soll der Leib dienen, soweit er nur kann, der Reinen der Reine. Denn wenn er von ihren Affektionen
XIV befleckt ist, wälzt er die Befleckungen wieder auf sie zurück. Der gottgeliebten Seele und dem gottgeliebten Nus im reinen Leib sollen Tat und Wort folgen, da es für Dich vorzuziehen ist, einen Stein blindlings fallenzulassen als ein Wort, und zu unterliegen, wenn Du die Wahrheit sagst, als durch Trug zu siegen. Was nämlich durch Trug gesiegt hat, ist im sittlichen Bereich unterlegen. Zeugen der Übel sind lügenhafte Reden. Es ist unmöglich, daß derselbe einerseits Gott und anderseits die Lust und den Körper liebt. Wer nämlich die Lust liebt, liebt auch den Körper, wer den Körper liebt, liebt ganz und gar auch das Geld, wer aber das Geld liebt, ist notwendigerweise ungerecht; wer aber ungerecht ist, ist Gott und den Vorfahren gegenüber pietätlos, und den anderen gegenüber verletzt er die Gesetze. Daher ist er, auch wenn er Hekatomben opfert und mit zahllosen Weihegeschenken die Tempel glanzvoll ausstattet, unfromm und gottlos und sogar vorsätzlich ein Tempelschänder. Deshalb muß man auch jeden, der den Körper liebt, wie
XV einen Gottlosen und Befleckten von sich weisen. Und wessen Meinungen Du nicht teilen kannst, mit diesem pflege weder eine Lebensgemeinschaft noch eine der Rede über Gott! Mit denen nämlich, die durch ihre Auffassung verdorben sind, über Gott zu sprechen, ist nicht ungefährlich. Denn bei diesen auch die Wahrheit über Gott zu sagen, bringt die gleiche Gefahr mit sich wie Lügen. Wenn einer von ihnen nicht von unfrommen Werken rein ist, darf er weder über Gott reden noch darf man glauben, daß einer, der das Wort über Gott solchen Leuten zu Gehör bringt, nicht befleckt werde. Aber hört und sprecht das Wort über Gott gleichsam in Gottes Nähe. Vorangehen also sollen der Rede über Gott die gottgeliebten Werke und verschwiegen soll das Wort über ihn vor der Menge werden. Höchst unpassend ist nämlich die Rede über Gott einem leeren Wahn der Seele gegenüber. Glaube, daß es vorzuziehen ist, zu schweigen, als so hin über Gott zu reden! Gottes würdig wird Dich machen, wenn Du weder Gottes Unwürdiges sagst, noch

Kommentar XIII 7 *ff.*, XIV 12 *ff.*, 16 *f.* *S.* 82; XIV 18-XV 1 *S.* 83

μήτε πάντως εἰδέναι ἀξιοῦν. ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεῖος ἂν εἴη.
XVI καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν
ὁμοιώσῃς· ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς. μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν
ψυχὴν ἄνω ἕλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές. καὶ μέγα οὐδὲν ἄλλο μετὰ
θεὸν ἢ ἀρετή. μείζων ἀρετῆς θεός. θεὸς δὲ ἄνθρωπον βεβαιοῖ πράσσοντα
καλά· κακῶν δὲ πράξεων κακὸς δαίμων ἡγεμών. ψυχὴ οὖν πονηρὰ
φεύγει μὲν θεόν, πρόνοιαν δὲ θεοῦ εἶναι οὐ βούλεται, νόμου τε θείου
τοῦ πᾶν τὸ φαῦλον κολάζοντος ἀποστατοῖ πάντως· ψυχὴ δὲ σοφοῦ
ἁρμόζεται πρὸς θεόν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ θεῷ. εἰ δὲ χαίρει τῷ
ἀρχομένῳ τὸ ἄρχον, καὶ θεὸς σοφοῦ κήδεται καὶ προνοεῖ· καὶ διὰ τοῦτο
μακάριος ὁ σοφός, ὅτι ἐπιτροπεύεται ὑπὸ θεοῦ. οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ
τίμιον παρὰ θεῷ, ἀλλὰ τὰ ἔργα. σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν
τιμᾷ. ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον. μόνος
XVII οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός, μόνος θεοφιλής, μόνος εἰδὼς εὔξασθαι. καὶ ὁ σοφίαν
ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ θεοῦ, οὐ λιτανεύων ἀεὶ καὶ θύων, διὰ
δὲ τῶν ἔργων τὴν πρὸς θεὸν ἀσκῶν εὐσέβειαν. θεῷ γὰρ εὐάρεστος οὔτε
δόξαις ἀνθρώπων οὔτε σοφιστῶν κεναῖς φωναῖς γένοιτ' ἄν τις· αὐτὸς
δὲ ἑαυτὸν καὶ εὐάρεστον ποιεῖ θεῷ καὶ ἐκθεοῖ τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως
ὁμοιότητι τῷ μετὰ ἀφθαρσίας μακαρίῳ· καὶ αὐτὸς ἑαυτὸν ἀσεβῆ καὶ
δυσάρεστον ποιεῖ τῷ θεῷ, οὐχ ὑπὸ θεοῦ πάσχων κακῶς—ἀγαθοποιὸν
γὰρ μόνον τὸ θεῖον—ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ διά τε ἄλλα καὶ τὴν περὶ θεοῦ κακὴν
δόξαν. ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς
ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων. σὺ δὲ μηδὲν ἀνάξιόν ποτε
ὑπολάβῃς περὶ θεοῦ μήτε τῆς μακαριότητος αὐτοῦ μήτε τῆς ἀφθαρσίας.
XVIII οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια,
οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου, ἀλλ' ἀπὸ τῆς ἐκείνου εὐλαβεστάτης καὶ
μακαρίας σεμνότητος εἰς τὸ σέβας αὐτοῦ ἐκκαλούμενον. βωμοὶ δὲ θεοῦ
ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσιν, ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν.

---

1 πάντως Jacobs] πάντα cod., πάντη Mai || 1 θεῖος Pö.] θεὸς cod.
XVI 2 ὅταν cod.] ἐὰν Hierocles p. 24 ed. Gaisf. || 3 ὁμοιώσῃς Hierocles p. 24] ὁμοιῶ (σι supra) cod. || 5 μείζων ed. Mai] μεῖζον cod. || 7/8 θείου τοῦ N.] τοῦ θείου cod. || 8 πᾶν τὸ φαῦλον A. Ceriani] παντὸς φαῦλον cod., ubi ὸς solito compendio indicatur || 8 πάντως N.] παντός cod. || 11 γλῶττα ed. Orelli] γλώττα cod.
XVII 18 τῇ τῆς N.] τῇ τε cod. || 23 προσάπτων N. ex Diog. Laert. 10, 123] συνάπτων cod. || 23 ἀνάξιόν Orelli] ἄξιόν cod.
XVIII 25 τιμᾶν cod.] ἢ τιμᾶν coni. N. || 25 κατὰ τὰ πάτρια Lobeck, Aglaoph. p. 625] καὶ τὰ πάτρια cod. || 26 εὐλαβεστάτης cod.] εὐαγεστάτης coni. N. || 27 ἐκκαλούμενον Volkmann p. 11] ἐκκαλουμένου cod. || 28 βλάπτουσιν N.] βλάπτουσι cod. || 28 ὠφελοῦσιν N.] ὠφελοῦσι cod.

ad l. XVI 2 *s. v. p.* 43

tust, noch überhaupt zu wissen für würdig hältst. Der Mensch, der
XVI Gottes würdig ist, ist wohl gottähnlich. Und Du wirst den Gott am besten ehren, wenn Du Dein Denken dem Gotte ähnlich machst. Die Angleichung wird aber nur durch Arete stattfinden. Denn nur Arete zieht die Seele nach oben und zu dem, was ihr verwandt ist. Nichts andres ist auch — nach Gott — groß als Arete. Größer als Arete ist Gott. Gott stärkt den Menschen, der Schönes tut. Schlechter Taten Anführer ist ein schlechter Dämon. Eine schlechte Seele also flieht Gott, sie will die Vorsehung Gottes nicht wahrhaben, sie steht dem göttlichen Gesetz, das alles Schlechte bestraft, gänzlich fern. Die Seele des Weisen aber paßt sich an Gott an, immer schaut sie Gott, sie ist immer bei Gott. Wenn sich das Leitende über das Geleitete freut, kümmert sich auch Gott um den Weisen und trifft Vorsorge für ihn. Deshalb ist auch der Weise glückselig, weil er von Gott versorgt wird. Nicht die Zunge des Weisen ist bei Gott in Ehren, sondern seine Werke. Ein weiser Mann nämlich ehrt den Gott, auch wenn er schweigt. Ein törichter Mensch aber befleckt das Göttliche, auch wenn er betet und opfert. Allein der Weise also ist Priester, allein der Gottgeliebte, allein der, welcher zu beten
XVII versteht. Und der die Weisheit übt, übt auch das Wissen um Gott, nicht indem er immer Anrufungen spricht und opfert, sondern indem er durch Taten die Frömmigkeit Gott gegenüber pflegt. Denn Gott wohlgefällig kann einer weder durch das Wähnen von Menschen noch durch leere Reden der Scheinweisen werden. Gott wohlgefällig und gottähnlich macht er selbst sich durch die Ähnlichkeit seiner eigenen Disposition mit dem unvergänglich Seligen. Auch unfromm und Gott nicht wohlgefällig macht er sich selbst; nicht vom Gott wird er schlecht behandelt, — denn das Göttliche ist nur wohltätig — sondern von sich selbst wegen der schlechten Meinung über Gott und wegen anderer Dinge. Unfromm ist nicht sosehr derjenige, der die Standbilder der Götter nicht pflegt, wie der, welcher das Wähnen der breiten Masse Gott andichtet. Du aber glaube niemals Unwürdiges über Gott, weder über seine
XVIII Glückseligkeit noch über seine Ewigkeit. Dies ist nämlich die größte Frucht der Frömmigkeit, das Göttliche nach dem Väterbrauche zu ehren, nicht als ob jenes dies bedürfe, sondern von seiner (nämlich der Gottheit) frömmste Ehrfurcht gebietenden und seligen Würde zu seiner Verehrung aufgerufen. Wenn die Altäre Gottes gepflegt werden, schaden sie zwar nicht, werden sie vernachlässigt, nützen sie nicht. Wer aber den Gott so verehrt, als

Kommentar XVI 2 *ff.*, 5 *ff.* *S.* 83; XVI 11 *f.*, 12 *f.*, 13 *f.* *S.* 84; XVII 18 *f.*, 20, 23 XVIII 25 *S.* 85

ὅστις δὲ τιμᾷ τὸν θεὸν ὡς προσδεόμενον, οὗτος λέληθεν ἑαυτὸν δοξάζων τοῦ θεοῦ κρείττον' εἶναι. οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες· ὀργὴ γὰρ θεῶν ἀλλοτρία, ὅτι ἐπ' ἀβουλήτοις μὲν ἡ ὀργή, θεῷ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον. μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις· οὔτε γὰρ ἐκεῖνο βλάψεις τό γε μακάριον διὰ παντὸς καὶ οὗ πᾶσα βλάβη τῆς ἀφθαρσίας ἐξελήλαται, σαυτὴν δὲ τυφλώσεις πρὸς τὴν τῶν μεγίστων καὶ κυριωτάτων διάγνωσιν.

XIX Σὺ δὲ ταῦτα λέγειν με ἡγοῦ οὐ παραγγέλλοντα σέβειν. θεὸν γελοῖος γὰρ ὁ τοῦτο παραγγέλλων ὡς ἐπιδιστάζειν ἐνόντος περὶ τούτου· καὶ οὐχ ὅτι τινὰ ποιοῦντες ἢ δοξάζοντες περὶ θεοῦ καλῶς τοῦτον σέβομεν. οὔτε δάκρυα καὶ ἱκετεῖαι θεὸν ἐπιστρέφουσιν οὔτε θυηπολίαι θεὸν τιμῶσιν οὔτε ἀναθημάτων πλῆθος κοσμοῦσι θεόν, ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημα καλῶς ἡδρασμένον συνάπτει θεῷ. χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον. θυηπολίαι δὲ ἀφρόνων πυρὸς τροφὴ καὶ τὰ παρὰ τούτων ἀναθήματα ἱεροσύλοις χορηγία τῶν ἀκολασιῶν. σοὶ δέ, ὥσπερ εἴρηται, νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς. παρασκευαστέον δὲ αὐτὸν καὶ κοσμητέον εἰς καταδοχὴν τοῦ θεοῦ ἐπιτήδειον. μηδὲ ἐφήμερος ὁ κόσμος ἔστω καὶ τὰ τῆς παραδοχῆς καὶ πάλιν γέλωτες καὶ ἀφροσύναι καὶ τὸ χώρημα τοῦ πονηροῦ δαίμονος.

XX Ἐὰν οὖν ἀεὶ μνημονεύῃς, ὅτι ὅπου ἂν ἡ ψυχή σου περιπατῇ καὶ τὸ σῶμα ἐνεργὸν ἀποτελῇ, θεὸς παρέστηκεν ἔφορος ἐν πάσαις σου ταῖς βουλαῖς καὶ ταῖς πράξεσιν, αἰδεσθήσῃ μὲν τοῦ θεωροῦ τὸ ἄλεστον, ἕξεις δὲ τὸν θεὸν σύνοικον. κἂν τὸ στόμα οὖν σου πρόφασίν τινα πράγματος ἄλλου του διαλέγηται, μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνημα τετράφθω πρὸς τὸν θεόν. οὕτως γάρ σοι καὶ ὁ λόγος ἔνθεος ἔσται διὰ φωτὸς τοῦ θεοῦ τῆς
XXI ἀληθείας λαμπρυνόμενος καὶ ῥᾷον προχωρῶν. θεοῦ γὰρ γνῶσις ποιεῖ βραχὺν λόγον. ὅπου δ' ἂν λήθη παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν· χώρημα γὰρ ἡ ψυχή, ὥσπερ μεμάθηκας, ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων. καὶ θεῶν μὲν συνόντων πράξει τὰ ἀγαθὰ καὶ διὰ τῶν λόγων

---

2 κρείττον' Elter] κρείττον cod., κρείττων N., pro qua forma cap. 26, 7 afferri potest. || 2 βλάπτουσιν N.] βλάπτουσι ed. Mai, βάπτουσι cod. || 5/6 πᾶσα βλάβη τῆς ἀφθαρσίας cod.] τῆς ἀφθαρσίας πᾶσα βλάβη coni. N.

XIX 8 σὺ δὲ N.] οὐδὲ cod. || 8 ἡγοῦ οὐ N.] ἡγοῦ cod. || 8 γελοῖος ed. Mai] γελεῖος cod. || 10 τοῦτον Mai] τούτους cod. || 11 ἱκετεῖαι ed. Orelli] ἱκετείαι cod. || 11 θυηπολίαι in codice non pro certo legitur. || 12 καλῶς cod.] διαρκῶς Hierocles p. 24 ed. Gaisf., cf. N., ed.[2] p. 287 || 13 συνάπτει Hierocles p. 25] συνάπτεται cod. || 14 θυηπολίαι Hierocles p. 24 et Stob. Flor. 4, 109] θυηπολία cod. || 15 ἀκολασιῶν N.] εἰκόλασιν cod.

XX 20 ὅπου ἂν ἡ ψυχή σου cod.] N. dubitat, cf. ed.[2] N. p. 287 || 24 διαλέγηται Boissonade, Not. et Extr. X, 2 p. 284] διαλέγεται cod.

XXI 29 πράξει ed.[2] Mai] πράξῃ cod.

bedürfe er etwas, dieser meint — sich selbst darüber nicht im klaren — stärker als der Gott zu sein. Nicht also, wenn die Götter erzürnt sind, schaden sie, sondern wenn man sie nicht kennt. Der Zorn ist nämlich den Göttern fremd, weil der Zorn in ungewollten Augenblicken auftritt, Gott aber hat nichts Ungewolltes. Beflecke also das Göttliche nicht durch menschliche Wahnvorstellungen! Und nicht wirst Du doch jenem schaden, dem gänzlich Seligen, bei dem auch jede Schädigung von seiner Unzerstörbarkeit ferngehalten ist. Dich selbst wirst Du blind machen für die Erkenntnis
XIX der größten und wichtigsten Dinge. Glaube Du, daß ich dies sage, ohne die kultliche Verehrung Gottes zu fordern! Lächerlich ist nämlich, wer dies gebietet, als ob es möglich wäre, daran zu zweifeln. Und nicht als ob wir, wenn wir dies oder jenes tun oder über Gott glauben, diesen richtig verehren. Weder Tränen und flehentliche Bitten beeinflussen Gott, weder Opfergaben ehren Gott, noch schmückt eine Fülle von Weihegeschenken Gott, sondern die gotterfüllte Gesinnung, die schön verankerte, verbindet mit Gott. Denn notwendigerweise geht das Ähnliche zum Ähnlichen. Opfergaben von Törichten sind eine Nahrung des Feuers und die von diesen gestifteten Weihegeschenke beschaffen den Tempelräubern die Mittel zur Zügellosigkeit. Für Dich aber, wie gesagt, soll der Nus in Dir ein Tempel des Gottes sein.

Vorbereiten und schmücken muß man ihn, daß er zur Aufnahme des Gottes geeignet ist. Aber nicht vergänglich sollen der Schmuck und die Begleitumstände der Aufnahme sein und nicht soll es dann wieder Spott, Torheit und den Tummelplatz des bösen Dämons geben.

XX Wenn Du also immer daran denkst, daß, wo Deine Seele wandelt, sie auch Deinen Körper betätigt, dann steht Gott als Aufseher in allen Deinen Entschlüssen und Taten neben Dir, dann wirst Du Scheu haben vor dem unentrinnbaren Auge des Beobachters und wirst den Gott zum Hausgenossen haben. Auch wenn Dein Mund nun die Verteidigung einer anderen Sache spricht, soll doch mit Denken Dein Sinnen zum Gott gewandt sein. So wird Dir nämlich auch die Rede von Gott erfüllt und durch das Licht der Wahrheit Gottes erleuchtet sein und leichter Fortschritte erzielen. Denn die Er-
XXI kenntnis Gottes macht eine kurze Rede. Wo sich aber Vergessen auf Gott eingeschlichen hat, muß der böse Dämon wohnen. Ein Schauplatz nämlich, wie Du erfahren hast, ist die Seele, von Göttern oder Dämonen. Wenn Götter ihre Genossen sind, wird sie

Kommentar XVIII 6, XIX 13, 14*f.*, 15*ff.*, XX 20*ff.* *S.*86; XX 25*f.*, XXI 26 *S.*87

καὶ διὰ τῶν ἔργων· ὑποδεξαμένη δὲ ψυχὴ τὸν κακὸν σύνοικον διὰ πονηρίας πάντα ἐνεργεῖ. ὅταν οὖν ἴδῃς ἄνθρωπον τοῖς κακοῖς χαίροντα καὶ δρῶντα, γίνωσκε τοῦτον ἠρνῆσθαι μὲν τὸν θεὸν ἐν τῇ γνώμῃ, πονηροῦ δὲ δαίμονος ὄντα ἐνδιαίτημα. θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτήσαντο διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως τὸ μεμαθηκέναι, ὅτι ὑπὸ θεοῦ προνοεῖται πάντα καὶ εἰσὶν ἄγγελοι θεῖοί τε καὶ ἀγαθοὶ δαίμονες ἐπόπται τῶν πραττομένων, οὓς καὶ λαθεῖν ἀμήχανον. καὶ δὴ τοῦτο οὕτως ἔχειν πεπεισμένοι φυλάττονται μὲν μὴ διαπίπτειν τοῖς κατὰ τὸν βίον, πρὸ ὄψεως ἔχοντες τὴν τῶν θεῶν ἀναπόδραστον ἐφόρασιν· εὐγνώμονα δὲ βίον κτησάμενοι μανθάνουσι θεοὺς
XXII γινωσκονταί τε γινωσκομένοις θεοῖς. οἱ δὲ μήτε εἶναι θεοὺς πιστεύσαντες μήτε προνοίᾳ θεοῦ διοικεῖσθαι τὰ ὅλα, δίκης κόλασιν πεπόνθασι, τὸ μήτε ἑαυτοῖς πιστεύειν μήθ' ἑτέροις ὅτι θεοὶ εἰσὶ καὶ οὐκ ἀλόγῳ φορᾷ διοικεῖται τὰ πάντα. εἰς κίνδυνον οὖν ἄφατον ἑαυτοὺς ἐμβαλόντες ἀλόγῳ ὁρμῇ καὶ εὐδιαπτώτῳ τοῖς κατὰ τὸν βίον ἐπιτίθενται καὶ πάντα δρῶσιν ἃ μὴ θέμις, ἀναιρεῖν πειρώμενοι τὴν περὶ θεοὺς ὑπόληψιν. καὶ δὴ τούτους μὲν ἀγνοίας ἕνεκα καὶ ἀπιστίας θεοὶ διαφεύγουσιν· αὐτοὶ δὲ θεοὺς καὶ τὴν ὀπαδὸν τῶν θεῶν δίκην οὔτε φυγεῖν οὔτε λαθεῖν δύνανται· βίον δὲ κακοδαίμονα καὶ πλανήτην ἑλόμενοι ἀγνοοῦντες θεοὺς γινώσκονται θεοῖς
XXIII καὶ τῇ δίκῃ τῇ παρὰ θεῶν. κἂν θεοὺς τιμᾶν οἴωνται καὶ πεπεῖσθαι εἶναι θεούς, ἀρετῆς δὲ ἀμελῶσι καὶ σοφίας, ἤρνηνται θεοὺς καὶ ἀτιμάζουσιν. οὔτε γὰρ ἄλογος πίστις δίχα τοῦ ὀρθῶς ζῆν ἐπιτυχὴς θεοῦ, οὔτε μὴν τὸ τιμᾶν θεοσεβὲς ἄνευ τοῦ μεμαθηκέναι ὅτῳ τρόπῳ χαίρει τὸ θεῖον τιμώμενον. εἰ μὲν γὰρ προχοαῖς ἢ θυηλαῖς τερπόμενον πείθεται, οὐκ ἂν εἴη δίκαιον τῷ τὴν ἴσην πάντας ἀμοιβὴν αἰτεῖν μὴ τὴν ἴσην λαχόντας

1 ψυχὴ τὸν cod.] τὸν N., qui ψυχὴν del. || 3 ἠρνῆσθαι Boissonade] ἠρνεῖσθαι cod. || 9 τοῖς cod.] ἐν τοῖς coni. N.

XXII 13 θεοὶ εἰσὶ N.] θεοὶ καὶ εἰσὶ cod. || 17 αὐτοὶ δὲ N.] αὐτοὺς δὲ cod. || 18 φυγεῖν N.] vel φεύγειν cod.

XXIII 22 ζῆν addidit Orelli].

das Gute in Worten und in Werken tun. Hat eine Seele aber den Bösen als Mitwohner aufgenommen, tut sie alles aus Schlechtigkeit. Wenn Du also siehst, daß sich ein Mensch über das Schlechte [1]) freut und es tut, erkenne, daß dieser in seinem Willen den Gott abgelehnt hat und eine Wohnstatt eines bösen Dämons ist. — Diejenigen, welche an die Existenz Gottes glauben und daran, daß er alles leitet, haben wegen ihrer Erkenntnis und wegen ihres festen Glaubens das als Geschenk erhalten, erfahren zu haben, daß alles von Gott vorherbedacht wird, und daß es göttliche Boten und gute Daimones, Zeugen der Taten, gibt, denen man auch nicht verborgen bleiben kann. Und da sie nun überzeugt sind, daß sich dies so verhält, genießen sie Schutz davor, daß sie sich nicht an die Dinge des Lebens verlieren und schon vor der Anschauung haben sie die unentfliehbare Aufsicht der Götter. Da sie ein einsichtsvolles Leben erlangt haben, lernen sie die Götter kennen und sie
XXII werden den Göttern, welche sie kennen, bekannt. Die aber, welche nicht zum Glauben an Götter gelangt sind und daran, daß alles durch Vorsehung Gottes geleitet wird, erleiden als gerechte Strafe, weder sich selbst noch anderen zu glauben, daß es Götter gibt und daß nicht durch sinnlosen Drang alles geführt wird. Sie stürzen sich also in eine unsägliche Gefahr und in blindem, zum Irrtum neigenden Drange jagen sie den Dingen im Leben nach und tun alles, was nicht recht ist, wobei sie versuchen, den Glauben an Götter zu beseitigen. Demgemäß fliehen die Götter diese Leute wegen deren Unwissenheit und Ungläubigkeit. Sie selbst können den Göttern und der ihnen nachfolgenden Gerechtigkeit der Götter weder entkommen noch verborgen bleiben. Sie haben sich ein unglückliches und unstetes Leben gewählt und sie, welche die Götter nicht kennen, werden von den Göttern und der von diesen kommen-
XXIII den Gerechtigkeit erkannt. Auch wenn sie meinen, die Götter zu ehren und an die Existenz von Göttern zu glauben, die Arete und Weisheit aber vernachlässigen, leugnen sie die Götter und enthalten ihnen die Ehre vor. Denn weder ein unvernünftiger Glaube ohne die richtige Lebensführung trifft Gottes Willen, noch erst ist es fromm, Ehre zu erweisen, ohne gelernt zu haben, in welcher Weise geehrt zu werden, das Göttliche freut. Wenn sich nämlich einer einbildet, daß es sich an Opfergüssen oder Opfergaben ergötzt, dann wäre es wohl durch die Tatsache, daß es die gleiche Ver-

[1]) Eig. Plur.

Kommentar XXI 4*f.*, 7 *S.* 87; XXII 11, XXIII 20*ff.*, 24*ff.*, *S.* 88

τύχην. εἰ δὲ τούτων οὐδὲν ἧττον, μόνῳ δὲ ἥδεται τῷ καθαρεύειν τὴν διάνοιαν, ὃ δὴ δυνατὸν ἐκ προαιρέσεως παντί τῳ προσεῖναι, πῶς οὐκ ἂν εἴη δίκαιον; εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ θεῖον θεραπευόμενον ἥδεται, ἱερείοις μὲν κατὰ δύναμιν, διανοίᾳ δὲ ὑπὲρ δύναμιν αὐτὸ τιμητέον. εὔχεσθαι θεῷ
XXIV οὐ κακόν, ὡς τὸ ἀχαριστεῖν πονηρότατον. κακῶν ἀνθρώπῳ οὐδεὶς θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ἑλόμενος· εὐχὴ ἡ μὲν μετὰ φαύλων ἔργων ἀκάθαρτος καὶ διὰ τοῦτο ἀπρόσδεκτος ὑπὸ θεοῦ· ἡ δὲ μετὰ καλῶν ἔργων καθαρά τε ὁμοῦ καὶ εὐπρόσδεκτος.

Τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς. πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου. ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσι. στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω.

XXV Τρεῖς δὲ νόμοι διακεκρίσθωσαν οἵδε· εἷς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ τῆς θνητῆς φύσεως, τρίτος δὲ ὁ θετὸς κατ᾽ ἔθνη καὶ πόλεις. ὁ μὲν οὖν τῆς φύσεως ἀφορίζων τὰ μέτρα τῶν χρειῶν τοῦ σώματος καὶ τὸ ἐν ταύταις δεικνὺς ἀναγκαῖον τὸ μάτην κὰκ περιττοῦ σπουδαζόμενον ἐλέγχει. ὁ δὲ θετός τε καὶ κατ᾽ ἔθνη διατεταγμένος κατὰ συνθήκην τὴν πρὸς ἀλλήλους κρατύνει κοινωνίαν διὰ τῆς πρὸς τὰ τεθέντα ὁμολογίας. ὁ δ᾽ αὖ θεῖος ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἕνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐννοίας διετάχθη, δι᾽ ἀληθείας δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεφασμένων εὑρίσκεται. παραβαίνεται δὲ ὁ μὲν τῆς φύσεως κεναῖς δόξαις ἀγνοηθεὶς ὑπὸ τῶν τῇ ἄγαν φιλοσωματίᾳ προσκειμένων τῷ σώματι· ὑπερβαίνεται δὲ καταφρονούμενος ὑπὸ τῶν ὑπεράνω γινομένων τοῦ σώματος καὶ διὰ τὸ σῶμα. ὁ δὲ θετὸς καιρῷ μὲν ὑποτάττεται ἄλλοτε ἀλλοῖος γραφόμενος

---

1 ἧττον cod.] ποθεῖ N. coni. || 1 τῷ καθαρεύειν ed. Mai] τὸ καθαρεύειν cod.
XXIV 6 ἀλλὰ αὐτὸς ed. Mai] ἀλλὰ νοῦς cod., ἀλλὰ μόνος coni. N. || 11 πιστεύσαντα N.] σπουδάσαντα cod. || 11 τἀληθῆ ed. Orelli] τ᾽ ἀληθῆ cod. || 13 διὰ N.] περὶ cod.
XXV 20 ἐλέγχει ed. Mai] ἐλέγχειν cod. || 23 δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεφασμένων Pö.] δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεπραμμένος cod., secundum N. locus nondum emendatus; πεπραγμένων Mai || 24 καιναῖς, sed supra αι scriptum ε in cod.] || 25 ἄγαν Casp. Orelli] ἄγα cod. || 25 ὑπερβαίνεται ed. Mai] ὑπερβαίνετο cod. || 27 ὑποτάττεται cod.] ὑποτέτακται coni. N. || 27 ἀλλοῖος N.] ἀλλοίως cod.

ad l. XXV 23*s. v. p.* 44

geltung von allen verlangt, obwohl sie nicht gleiches Los gezogen haben, nicht gerecht. Wenn aber nichts weniger als dies der Fall ist, dann freut es sich nur darüber, daß man in seiner Gesinnung rein ist. Was also jedermann durch seine Willensentscheidung möglich ist, wie könnte es da nicht gerecht sein? Wenn sich das Göttliche aber über beide Verehrungsformen freut, dann muß man es mit Opfergaben nach Möglichkeit, durch die Gesinnung aber über Vermögen ehren. Zu Gott zu beten ist kein Übel, wie die
XXIV undankbare Haltung sittlich sehr schlecht ist. An den Übeln für den Menschen ist kein Gott schuld, sondern er selbst, da er sie sich gewählt hat.

Das Gebet, verbunden mit schlechten Werken, ist unrein und deshalb wird es von Gott nicht akzeptiert. Das mit schönen Werken verbundene ist rein und zugleich akzeptabel.

Vier Grundprinzipien sollen am meisten gelten in dem, was Gott betrifft: Glaube, Wahrheit, Liebe und Hoffnung. Glauben muß man nämlich, weil die einzige Rettung die Hinwendung zum Gott ist, und der, welcher zum Glauben gelangt ist, muß möglichst intensiv danach streben, über ihn die Wahrheit zu erkennen, und der, welcher erkannt hat, den Erkannten liebgewinnen, der aber, der ihn liebgewonnen hat, mit guten Hoffnungen die Seele, solange das Leben währt, ernähren. Durch gute Hoffnungen nämlich sind die Guten den Schlechten überlegen. Diese also und so viele Prinzipien sollen gelten.

XXV Drei Gesetze soll man unterscheiden, nämlich folgende: eines, das des Gottes, das andere, das der sterblichen Natur, das dritte, das bei Volksstämmen und in Städten erlassene. Das der Natur also, welches das Ausmaß der Vorteile des Leibes umschreibt und das dabei Notwendige aufzeigt, tadelt die unnötige und übermäßige Anstrengung. Das erlassene und nach Volksstämmen festgesetzte sichert nach dem gegenseitigen Vertrag die Gemeinschaft durch die Übereinstimmung in den Satzungen. Das göttliche ist seinerseits des Heiles wegen vom Nus den vernunftbegabten Seelen durch Begriffe zugeordnet, durch die Wahrheit der in ihnen auftretenden Erscheinungen wird es erkennbar. Vernachlässigt wird das Gesetz der Natur, wenn es durch leere Wahnvorstellungen von denen, die in zu großer Liebe zum Körper dem Körper anhangen, übersehen wird. Übertreten aber wird es durch Mißachtung, wenn die Belange des Körpers und zwar wegen des Körpers Oberhand gewinnen. Das erlassene wird dem jeweiligen Bedürfnis untergeordnet, indem

Kommentar XXIV 5*f.*, 6*ff.*, 9 *S.* 89; XXV 16*ff. S.* 95; XXV 22*ff.*, 24*ff.*, 27*ff. S.* 96

κατὰ τὸ βίαιον τῆς τοῦ κρατοῦντος δυναστείας, εἰς κόλασιν δὲ ἀπάγει
τὸν ἁλόντα, οὔτε τοῦ λαθόντος οὔτε τῆς προαιρέσεως ἐφικέσθαι δυνάμενος
XXVI ἑκάστου. ὁ δέ γε θεῖος ἀγνοεῖται μὲν ψυχῇ δι' ἀφροσύνην καὶ ἀκολασίαν
ἀκαθάρτῳ, ἐκλάμπει δὲ δι' ἀπαθείας καὶ φρονήσεως. καὶ οὔτε ὑπερβῆναι
τοῦτον δυνατόν — οὐδὲν γὰρ τούτου ὑπεράνω ἀνθρώπῳ — οὔτ' αὐτοῦ
καταφρονῆσαι· οὐ γὰρ ἐκλάμψαι αὐτὸν οἷόν τε ἐν τῷ καταφρονεῖν αὐτοῦ
μέλλοντι· οὔτε τύχαις καιρῶν τρέπεται, ὅτι κρείττων ἦν τῆς τύχης καὶ
πάσης βίας πολυτρόπου ἰσχυρότερος. νοῦς δὲ αὐτὸν μόνος γινώσκει
μεταλλεύων αὐτοῦ τὴν ἔρευναν καὶ τετυπωμένον ἐν αὐτῷ ἐξευρίσκει
τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πορίζει τῇ ὥσπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ· νοῦ γὰρ
σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς
ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας, εἰς ἀνα-
γνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός· καὶ διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος
καὶ σωτὴρ καὶ τροφεὺς καὶ φύλαξ καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγό-
μενος τὴν ἀλήθειαν, τὸν δὲ θεῖον αὐτῆς ἐξελίττειν νόμον διδοὺς διὰ τῆς
εἰς αὐτὸν ἐμβλέψεως ἐν ταῖς εἰς αὐτὸν ἐπιβολαῖς ἐν αὐτῇ τετυπωμένον
XXVII ἐξ ἀιδίου ἐπιγινώσκει. κατανοητέον οὖν πρῶτόν σοι τὸν τῆς φύσεως
νόμον, ἀπὸ δὲ τούτου ἀναβατέον ἐπὶ τὸν θεῖον, ὃς καὶ τὸν τῆς φύσεως
διέταξε νόμον. ἀφ' ὧν ὁρμωμένη οὐδαμοῦ εὐλαβήσῃ τὸν ἔγγραφον. οἱ
γὰρ ἔγγραφοι νόμοι χάριν τῶν μετρίων κεῖνται, οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν,
ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται. ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ἀληθῶς φιλόσοφος
ὥρισται καὶ ἔστιν εὐπόριστος, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε καὶ
δυσπόριστος. ὁ οὖν τῇ φύσει κατακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις
ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύσει ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσίς ἐστι
πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίστους ὀρέξεις καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν
οὐδέν. σπάνιόν γε εὑρεῖν ἄνθρωπον πρὸς τὸ τῆς φύσεως τέλος πένητα
καὶ πλούσιον πρὸς τὰς κενὰς δόξας. οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει
ἀρκεῖται, μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. ὥσπερ οὖν οἱ πυρέσσοντες

XXVI 4 ἐκλάμπει ed. Mai] ἐκκλάμπει cod. || 5 ὑπεράνω ἀνθρώπῳ Gass] ὑπεράνω ἀνθρώπω cod. ὑπεράνω N. || 7 κρείττων ed. Orelli] κρείττον cod. || 9 τετυπωμένον Mai.] τετυμένον cod. || 10 νοῦ N.] οὐ cod. || 14 ἀναγωγός cod.] ἀγωγός Jacobs || 14 μετὰ σιγῆς cod.] κατὰ σιγῆς ed. Mai || 15 αὐτῆς cod.] αὐτῇ Jacobs || 15 ἐξελίττειν Jacobs] ἐξελίττων cod.

XXVII 19 ὁρμωμένη N.] ὡρμουμένη cod. (ὁρμουμένη?, cf. p. 45) || 21 ἀληθῶς φιλόσοφος verba delenda aut post οὖν in linea XXIII. inserenda esse coni. N. || 25 πλοῦτος Casp. Orelli] πλούτου cod. || 25 πλοῦτός ἐστιν οὐδέν dubitans coni. N.] πλοῦτος ἐστίν. οὐ cod.] πλοῦτος σπάνις. οὐ coni. Jacobs Lect. Stob. p. 126 πλοῦτός ἐστι πενία Usener in Epic. fr. 202; πλοῦτός ἐστιν (eiecto οὐ) Gass || 26 πένητα addidit Usener in Epic. fr. 471 || 28 πυρέσσοντες cod.] πυρέττοντες Usener.

ad ll. XXVI 5, XXVII 19, 25*s.*, 26*s.* *v.* *pp.* 45, 46

bald dieses, bald ein anderes erlassen wird entsprechend der Kraft jener Herrschaft, die der Herrscher besitzt. Es führt den der Bestrafung zu, der betreten wurde, ohne daß es den Verborgenen
XXVI oder den Vorsatz eines jeden erreichen kann. Das göttliche aber ist einer durch Torheit und Unbeherrschtheit unreinen Seele unbekannt, aber es wird durch Seelenruhe und Vernünftigkeit klar erkennbar. Dieses kann man auch weder übertreten — denn nichts ihm Überlegenes hat der Mensch — noch geringschätzen; denn es kann in dem Menschen, der es verachten will, nicht aufleuchten. Es kehrt sich auch nicht an die zufälligen Bedürfnisse des Augenblicks, weil es mächtiger ist als der Zufall und stärker als alle mannigfaltige Macht. Der Nus allein erkennt es, wenn er seiner Spur nachgeht, und er findet es in sich selbst als Siegel eingegraben; er bereitet der Seele — wie seinem Körper — Nahrung aus ihm. Man muß nämlich die denkende Seele als den Leib des Nus ansehen, welche der Nus in den in ihr vorhandenen Gedanken ernährt, die er aus der Wahrheit des göttlichen Gesetzes in sie hineingesiegelt und hineingeprägt hat, indem er sie durch das ihm innewohnende Licht zur Wiedererkenntnis führt. Lehrer ist er, Retter, Ernährer, Beschützer und Führer nach oben. Er redet mit Schweigen die Wahrheit. Er ermöglicht, daß sie ihr göttliches Gesetz durch die Blickrichtung auf dieses in der geistigen Hinwendung entwickelt, und er erkennt das seit Ewigkeit in sie (= die Seele) eingesiegelte
XXVII Gesetz. Du mußt also zuerst das Gesetz der Natur verstehen und von diesem aus zum göttlichen aufsteigen, das auch das Gesetz der Natur festgesetzt hat. Wenn Du von diesem ausgehst, wirst Du niemals das geschriebene fürchten. Denn die geschriebenen Gesetze sind der Ordnung halber erlassen, nicht damit man nicht Unrecht tut, sondern damit man kein Unrecht erleidet. Der Reichtum der Natur ist wahrheitsgetreu als philosophischer definiert und er ist leicht zu erreichen, der aber der leeren Wähne ist maßlos und schwer zu erreichen. Wer also der Natur folgt und nicht den leeren Einbildungen, ist in allem autark. Demgegenüber, was der Natur genügt, ist jeder Erwerb Reichtum, den maßlosen Begierden gegenüber auch der größte Reichtum nichts. Selten kann man einen Menschen finden, der im Blickwinkel des natürlichen Telos arm ist und einen, der reich ist angesichts der leeren Einbildungen. Keiner nämlich von den Törichten hat mit dem genug, was er hat, er betrübt sich vielmehr über das, was er nicht hat. Wie also die Fieberkranken durch den üblen Charakter

Kommentar XXVI 3 *ff.*, 10 *ff. S.* 96; XXVII 21 *ff.*, 28 *ff. S.* 97

διὰ κακοήθειαν τῆς νόσου ἀεὶ διψῶσι καὶ τῶν ἐναντιωτάτων ἐπιθυμοῦσιν, οὕτω καὶ οἱ τὴν ψυχὴν κακῶς ἔχοντες διακειμένην πένονται πάντων
XXVIII ἀεὶ καὶ εἰς πολυτρόπους ἐπιθυμίας ὑπὸ λαιμαργίας ἐμπίπτουσιν. ἁγνεύειν οὖν καὶ οἱ θεοὶ δ' ἀποχῆς βρωμάτων καὶ ἀφροδισίων προσέταξαν, εἰς τὸ τῆς φύσεως, ἣν αὐτοὶ συνέστησαν, ἐπάγοντες βούλημα τοὺς εὐσέβειαν μετιόντας, ὡσὰν παντὸς τοῦ παρὰ τὸ βούλημα πλεονάζοντος μιαροῦ καὶ θανασίμου. φοβούμενος γὰρ ὁ πολυτελὴς τὸ λιτὸν τῆς διαίτης, διὰ τὸν φόβον ἐπὶ πράξεις πορεύεται τὰς μάλιστα τοῦτον παρασκευαζούσας. καὶ πολλοὶ τοῦ πλούτου τυχόντες οὐ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὗρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων. διό φασιν οἱ φιλόσοφοι οὐδὲν οὕτως ἀναγκαῖον ὡς τὸ γινώσκειν καλῶς τὸ μὴ ἀναγκαῖον, πλουσιωτάτην δὲ εἶναι πάντων τὴν αὐτάρκειαν καὶ σεμνὸν τὸ μηδενὸς δεῖσθαι λαμβάνονται. διὸ καὶ μελετᾶν παρακελεύονται οὐχ ὅπως τι ποριστέον ἀναγκαῖον, ἀλλ' ὅπως
XXIX μᾶλλον θαρρήσομεν μὴ πορισθέντος. μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν μηδ' εἰς τὰ πράγματα τρέπωμεν τὰς δυσφορίας, ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν καὶ ἀπορρήξαντες πᾶσαν ματαίαν τῶν ἐφημέρων ὄρεξιν καὶ ἐλπίδα ὅλοι γενώμεθα ἑαυτῶν. ἢ γὰρ διὰ φόβον τις κακοδαιμονεῖ ἢ δι' ἀόριστον καὶ κενὴν ἐπιθυμίαν. ἃ τις χαλινῶν δύναται τὸν μακάριον ἑαυτῷ περιποιεῖσθαι λογισμόν. ἐφ' ὅσον δ' ἂν ἀμηχανῇς, λήθῃ τῆς φύσεως ἀμηχανεῖς· σαυτῇ γὰρ ἀορίστους φόβους καὶ ἐπιθυμίας προσβάλλεις· κρεῖσσον δέ σοι θαρρεῖν ἐπὶ στιβάδος κατακειμένῃ ἢ ταράττεσθαι χρυσῆν ἐχούσῃ κλίνην καὶ πολυτελῆ τράπεζαν. ἐξ ἐργασίας θρηνώδους οὐσίας μὲν πλῆθος σωρεύεται, βίος δὲ ταλαίπωρος
XXX συνίσταται. ἀφυσιολόγητον μηδὲν ἡγοῦ βοώσης τῆς σαρκὸς βοᾶν τὴν ψυχήν· σαρκὸς δὲ φωνὴ μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν. καὶ ταῦτα

---

1 τῆς νόσου ἀεὶ Mai] post τῆς cod. spatium quinque fere litterarum || 2 διακειμένην ed. Mai] διωκειμένην cod.

XXVIII 6 ὡσὰν παντὸς cod.] ὡς ἅπαντος coni. N. || 6 βούλημα corruptum esse coni. N. || 7 πολυτελὴς Jacobs Lect. Stob. p. 125sq.] πολὺς cod. || 8 τὸν φόβον Jacobs] τὸν θεὸν cod., τὸ δέος Jacobs, cf. p. 46 || 8 μάλιστα cod.] μάλιστ' ἂν Usener in Epic. fr. 478 || 9 οὐ τὴν cod.] οὔ τιν' Usener in Epic. fr. 479 || 11 πλουσιωτάτην cod.] πλουσιώτατον Epicurus (fr. 476 Us.) ap. Clem. Alex., Strom. VI p. 751 || 12 λαμβάνονται cod.] λαμβάνοντας Vo., διαβεβαιοῦνται N. || 13 παρακελεύονται ed. Mai] παρακελεύνται cod. || 13 ποριστέον cod.]ποριούμεθα coni. Usener in Epic. fr. 481 || 13 ἀλλ' ὅπως N.] ἀλλὰ πῶς cod.

XXIX 16 ἀπορρήξαντες cod.] ἀπορρίψαντες coni. N. || 19 περιποιεῖσθαι N.] περιποιῆσαι cod. || 20 σαυτῇ N. cf. p. 293 ed.[2]] αὐτὸν cod., αὐτὴν Mai, αὐτῇ Orelli || 22 χρυσῆν Stob. Flor. 5, 28, χρησὴν cod. || 23 θρηνώδους ed. Mai] θρηνωδῶν cod., θηριώδους N.

XXX 25 πεινῆν Stob. Flor. 101, 13] πινῆν cod.

ad ll. XXVIII 6, 7, 8, XXIX 22, 23, XXX 25 *v. pp.* 46, 47

der Krankheit immer dürsten und nach dem am meisten Entgegengesetzten verlangen, so leiden auch die, welche eine harte Seele haben [1]), immer an allem Not und kommen aus Gier zu
XXVIII mannigfaltigen Ansprüchen. Durch Enthaltung von Speisen und geschlechtlichen Genüssen sich zu heiligen, ordneten also die Götter an, indem sie die, welche der Frömmigkeit folgen, zum Willen der Natur, welche sie selbst gestaltet haben, führten; so ist denn auch alles, was gegen den Willen das Maß überschreitet, befleckend und todbringend. Der luxuriöse Mensch nämlich fürchtet den einfachen Lebenswandel und wegen dieser Furcht geht er auf Handlungen aus, welche am ehesten diese (Furcht) erzeugen. Und viele, welche Reichtum erlangt hatten, fanden nicht die Erlösung von den Übeln, sondern größeren Ersatz. Deshalb sagen die Philosophen, daß nichts so notwendig sei, wie richtig zu erkennen, was nicht notwendig ist, und daß am meisten Reichtum von allem die Autarkie spende, und sie halten nichts zu bedürfen für würdevoll. Deshalb verlangen sie auch, sich darin zu üben, nicht um etwas Nötiges zu beschaffen, sondern damit wir mehr Mut bekämen,
XXIX wenn es nicht bereitgestellt werde. Beschuldigen wir auch nicht das Fleisch, als wäre es die Ursache der großen Übel und schieben wir die Unbilden nicht auf die Dinge, suchen wir die Gründe hiefür lieber in der Seele, brechen wir das ganze nichtige Streben und die Hoffnung auf die alltäglichen Dinge ab und kommen wir ganz zu uns selbst! Entweder durch Furcht oder durch maßlose und sinnlose Begierde ist jemand unglücklich. Wenn einer dies bezähmt, kann er die für ihn glückliche Überlegung gewinnen. Du bist so hilflos, wie Du durch das Vergessen der natürlichen Voraussetzungen hilflos bist [2]). Selbst nämlich fügst Du Dir unermeßliche Ängste und Begierden zu. Besser ist es für Dich, guten Muts zu sein und dabei auf einem Strohsack zu liegen als ein goldenes Bett und einen reichen Tisch zu haben und dabei voll Unruhe zu sein. Aus einer jammervollen Tätigkeit wird eine Menge Reichtums
XXX angehäuft, aber es entsteht ein unglückliches Leben. Halte es nicht für unnatürlich, daß die Seele schreit, wenn das Fleisch schreit! Die Stimme des Fleisches ist: Nicht hungern, nicht dürsten und nicht frieren. Und das zu verhindern ist für die Seele schwer,

---

[1]) Eig.: „. . . die Seele als schlecht disponierte . . .".
[2]) Eig.: „Wie hilflos Du bist, bist Du durch das Vergessen der natürlichen Voraussetzungen hilflos".

Kommentar XXVIII 3 *f.*, 6, 10 *S.* 97; XXVIII 11 *ff.*, *S.* 98

τὴν ψυχὴν χαλεπὸν μὲν κωλῦσαι, ἐπισφαλὲς δὲ παρακοῦσαι τῆς παραγγειλάσης φύσεως αὐτῇ διὰ τῆς προσφυοῦς αὐτῇ αὐταρκείας καθ' ἡμέραν. καὶ τὰ παρὰ τῆς τύχης μικρότερα διδάσκει νομίζειν, καὶ εὐτυχοῦντας μὲν γινώσκειν ἀτυχεῖν, δυστυχοῦντας δὲ μὴ παρὰ μέγα τίθεσθαι τὸ εὐτυχεῖν· καὶ δέχεσθαι μὲν ἀθορύβως τὰ παρὰ τῆς τύχης ἀγαθά, παρατετάχθαι δὲ πρὸς τὰ παρ' αὐτῆς δοκοῦντα εἶναι κακά· ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθόν ἐστι, σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης

XXXI κοινωνεῖ. οὐκ ἀπορεῖν τούτων πόνος ἐστίν, ἀλλὰ φέρειν μᾶλλον τὸν ἀνόνητον ἐκ τῶν κενῶν δοξῶν πόνον. ἔρωτι γὰρ φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται. κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται· ὥσπερ γὰρ ἰατρικῆς οὐδὲν ὄφελος, εἰ μὴ τὰς νόσους τῶν σωμάτων θεραπεύει, οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. ταῦτα μὲν οὖν καὶ

XXXII τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος. ὁ δὲ θεῖος ἐκβοᾷ ἐν καθαρῷ διανοίας τόμῳ· εἰ μὴ τὸ σῶμα οὕτω σοι συνηρτῆσθαι φυλάξεις ὡς τοῖς ἐμβρύοις κυοφορουμένοις τὸ χόριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι τὴν καλάμην, οὐ γνώσῃ σεαυτήν· οὐδὲ γὰρ ἄλλος ὅστις μὴ οὕτω δοξάζει ἔγνω ἑαυτόν. ὥσπερ οὖν τὸ χόριον συγγενόμενον καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου, τελεωθέντα δὲ ῥίπτεται ἑκάτερα, οὕτω καὶ τὸ συναρτώμενον τῇ ψυχῇ

---

1 τὴν ψυχὴν cod.] τῇ ψυχῇ Usener in Epic. fr. 200 || 1 κωλῦσαι N.] κωλύσαι cod. || 1 παρακοῦσαι N] παρακούσαι cod. || 1/2 παραγγειλάσης cod.] παραγγελλούσης coni. Usener || 2 διὰ τῆς προσφυοῦς αὐτῇ αὐταρκείας post παρακοῦσαι (lin. 1) collocari voluit Volkmann p. 11 || 3 παρὰ Usener in Epic. fr. 489] περὶ cod. || 3 τύχης Vo. ψυχῆς cod. || 3 διδάσκει cod.] διδάσκειν ed. Mai || 3 sq. εὐτυχοῦντας μὲν Jacobs] εὐτυχοῦντας δὲ cod. || 4 παρὰ μέγα Usener] περὶ μέγα cod. || 4 τὸ Usener] τῶν τὸ cod., ὧν τὸ ed. Mai. 5 ἀγαθά cod.] δοκοῦντα ἀγαθά Gnom. Byz. 111 || 5/6 παρατετάχθαι cod.] πεφράχθαι Gnom. Byz. || 6 δοκοῦντα εἶναι om. Gnom. Byz. || 6 ὡς N.] καὶ ὡς cod. || 7 τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθόν ἐστι cod.] τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν καὶ κακόν Gnom. Byz. || 7 τύχης cod.] τύχῃ Gnom. Byz.

XXXI 8 πόνος cod.] κακόν coni. Usener in Epic. fr. 486 || 9 ἀνόνητον ed. Orelli]. ἀνώνητον cod. || 9 κενῶν δοξῶν N.] κενοδόξων cod. || 10 ἐκλύεται cod.] ἐκκρούεται coni. N. || 10 ἐκείνου cod.] ἐκεῖνος Gass, cf. Flor. Pyth. Vind. || 12 εἰ μὴ N.] μὴ cod. || 12 θεραπεύει Mai] θεραπεύειν cod., οὐδὲν ὄφελος μὴ — θεραπευούσης fortasse praeferendum esse coni. N., cf. ed.[2] p. 294 || 14 τὰ τούτοις cod.] τὰ πρὸς τούτοις ed. Mai.

XXXII 15 φυλάξεις N.] φυλάσῃς cod. || 16 κυοφορουμένοις cod.] κυοφορουμένων ed. Mai || 16 χόριον cod.] χορίον ed. Mai || 17 οὕτω δοξάζει cod.] οὕτως ἐδόξασεν malit N. || 18 συγγενόμενον cod.] οὐκ ἔστι μέρος ζωτικὸν τοῦ συγγενομένου coni. Bernays, Herm. vol. 4, p. 96, οὐκ ἔστι μέρος τοῦ συγγενομένου ἐμβρύου Volkmann, Obs. misc. p. 8. Post συγγενόμενον inserit Gass οὐκέτι ζῴου μέρος οὐδὲ τὸ ἄχυρον || 18 καὶ ἡ καλάμη τοῦ σίτου cod.] καὶ ἡ καλάμη οὐκ οὐσιώδης τοῦ σίτου coni. Bernays, οὐδ' ἡ καλάμη τοῦ συγγενομένου σίτου Vo. || 19 τελεωθέντα cod.?, cf. p. 47] τελειωθέντα coni. Gildemeister, τελειωθέντων Bernays || 19 δὲ cod.] γὰρ coni. Bernays || 19 ἑκάτερα cod.] ἑκάτερον Gass, ῥίπτεται τὰ συγγενόμενα ἑκάτερα Vo.

ad ll. XXX 3, 4s., XXXI 12, XXXII 16, 19, *v. p.* 47

unsicher aber, Tag für Tag durch die ihr anhaftende Selbständigkeit das Gebot der Natur an sie zu überhören. Sie (näml. die Natur) lehrt, die Dinge, welche vom Zufall abhängen, für geringer anzusehen, und die vom Glück Begünstigten das Unglück zu erfahren, aber im Unglücke das Glück nicht hochzuachten, weiters ohne inneres Engagement die Güter, die der Zufall gewährt, zu empfangen, in Abwehrstellung aber gegenüber den von ihm kommenden scheinbaren Übeln dazustehen. Wiewohl jegliches Gut der breiten Masse vergänglich ist, haben aber Weisheit und Wissen-
XXXI schaft niemals am Zufall Anteil. Nicht ist der Mangel an diesen Dingen eine Last, sondern eher, die unnütze, aus den leeren Einbildungen entspringende Last zu tragen. Denn durch das Verlangen nach wahrer Philosophie wird jede verwirrungstiftende und mühevolle Begehrlichkeit beseitigt. Nichtig ist jenes Philosophen Wort, durch das keine Affektion eines Menschen geheilt wird. Wie nämlich eine Heilkunst nichts nützt, wenn sie nicht die Krankheiten des Leibes [1]) heilt, so auch eine Philosophie, wenn sie nicht die Affektion der Seele vertreibt. Dies also und derartiges kündet das Gesetz der
XXXII Natur. Das göttliche Gesetz aber spricht [2]) im reinen Teil des Verstandes. Wenn Du nicht im Auge behältst, daß der Leib Dir so verbunden ist, wie den Embrya im Mutterleib die Haut [3]) und dem sprießenden Getreide der Halm, wirst Du Dich nicht erkennen. Denn auch kein anderer, der nicht diese Meinung besitzt, hat sich erkannt. Wie also die Haut, die mitgewachsen ist, und der Halm des Getreides, wenn beides reif geworden ist, abgeworfen wird, so ist auch der an die ausgesäte [4]) Seele gefügte Leib kein Teil des

[1]) Eig.: „der Leiber".
[2]) Eig.: „ruft".
[3]) Τὸ χόριον ist die Haut, welche den Foetus im Mutterleib umgibt.
[4]) Es ist hier das Bild vom Getreide beibehalten, deshalb σπαρείσῃ.

Kommentar XXX 3 *ff. S.* 98; XXXI 9, 10 *f.*, 13 *f. S.* 99

σπαρείσῃ σῶμα οὐ μέρος ἀνθρώπου. ἀλλ' ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθη τὸ χόριον, ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα. ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ θνητόν, τοσούτῳ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀσύμμετρον παρασκευάζει πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος· καὶ ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσούτῳ μέτρῳ τῷ θείῳ πελάζει. ὁ συνετὸς ἀνὴρ καὶ θεοφιλὴς ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἕνεκα, τοσαῦτα ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σπουδάσεται πονῆσαι, οὐ τὸ μεμνῆσθαι ὧν ἤκουσεν αὔταρκες εἶναι νομίζων, τὸ δὲ ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ δι' ὧν ἤκουσεν μελετῶν.

XXXIII γυμνὸς δὲ ἀποσταλεὶς γυμνητεύων καλέσει τὸν πέμψαντα· μόνου γὰρ τοῦ μὴ τοῖς ἀλλοτρίοις πεφορτισμένου ἐπήκοος ὁ θεός, καὶ τῶν καθαρῶν ἀπὸ τῆς φθορᾶς ὑπερκείμενος. μέγα ἡγοῦ σοι ἐφόδιον εἰς βίον μακάριον τὸ δεδεμένον ἐν φύσει δῆσαι τὸν δήσαντα. ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλίᾳ, μορίοις, λαιμῷ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος καὶ ταῖς δι' αὐτῶν χρήσεσι καὶ ἡδυπαθείαις καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις. ἐὰν οὖν τούτων τῆς γοητείας ὑπεράνω γενώμεθα καὶ τῆς ἐπιβουλῆς φυλαξώμεθα τὴν παγίδα, ἐδήσαμεν τὸν δήσαντα. μήτε οὖν εἰ ἄρρην εἶ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτήν, ὅτι μηδ' ἐγώ σοι ὡς τοιαύτῃ προσέσχον. φεῦγε τῆς ψυχῆς πᾶν τὸ θηλυνόμενον, ὡς εἰ καὶ ἄρρενος εἶχες τὸ σῶμα περικείμενον. ἐκ παρθένου γὰρ ψυχῆς καὶ ἠθέου νοῦ τὰ τικτόμενα μακαριώτατα· ἐξ ἀδιαφθόρων γὰρ τὰ ἄφθορα· ἃ δὲ τίκτει τὸ σῶμα, μιαρὸν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐνομίσθη.

XXXIV μεγάλη οὖν παιδεία ἄρχειν τοῦ σώματος. πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτηρίᾳ· τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα ἕτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν. ὧν γὰρ ἕνεκα ζῆν ἐθέλεις, τούτων χάριν καὶ

---

1 σπαρείσῃ cod.] ἐνσπαρείσῃ Bernays, Herm. vol. 4, p. 96 || 7 σπουδάσεται cod.] σπουδάζεται ed. Mai || 7 πονῆσαι N.] πον͂ή cod., in fine lineae; πονήσας ed. Mai.

XXXIII 12 δεδεμένον cod.] δεδεμένην coni. N. || 14 χρήσεσι ed. Orelli] χρήσαισι cod. || 15 οὖν cod., supra οὖν dubium σ || 17 εἰ ἄρρην N.] εἴτε ἄρρεν cod. || 17 εἰ θήλεια ed. Mai] εἴτε θήλεια cod. || 20 ἠθέου N.] pro ἠιθέου in cod. || 21 μιαρὸν cod.] μιαρὰ N.

XXXIV 23 In margine ἕνεκα legitur || 23 τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα ἕτοιμος Pö.] τῆς ψυχῆς ἕτοιμος cod., τῶν λοιπῶν· σὺ δ' ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ψυχῆς ἕτοιμος N. || 24 τούτων χάριν addidit Vo., cf. N. ed.[2] p. 296.

ad ll. XXXII 7, XXXIII 15, XXXIV 22*ss. v. pp.* 47, 48

Menschen. Aber damit er im Bauche entstehe, wurde die Haut hinzugefügt, damit er auf der Erde entstehe, wurde der Leib hinzugenommen. Wie sehr einer dem Sterblichen zugewandt ist, so sehr macht er die Erkenntnis seines Selbst inadäquat gegenüber der Größe der Unvergänglichkeit. Und wie sehr er sich aus der affektiven Beziehung zum Körper löst, so sehr nähert er sich dem Göttlichen. Wieviel die anderen des Körpers wegen erdulden, soviel wird sich der verständige und gottgeliebte Mann für die Seele zu erdulden bemühen, nicht, indem er die Erinnerung an das, was er gehört hat, für Unabhängigkeit hält, sondern indem er sich immer wieder durch das, was er gehört hat, bemüht, zu dem,
XXXIII was er soll, emporzustreben. Bloß hinausgesandt, wird er in bloßem Zustand den nennen, der ihn gesandt hat. Allein nämlich auf den, der nicht mit Fremdem belastet ist, hört der Gott und den, der frei ist von Vergänglichkeit, beschirmt er. Halte für eine große Unterstützung für Dich auf der Reise zu einem seligen Leben, daß der, welcher gefesselt hat, das Gefesselte in der Natur gefesselt hat. Gefesselt sind wir nämlich durch Fesseln der Natur, mit denen er uns umgeben hat, mit einem Bauch, mit Geschlechtsteilen, mit einer Kehle und mit den übrigen Körperteilen und den aus ihnen entspringenden Bedürfnissen, Lüsten und Ängsten um diese. Wenn wir also deren Trug überwinden und uns vor der Schlinge ihres Anschlages bewahren, haben wir den, der gefesselt hat, gefesselt. Weder wenn Du nun Mann bist, noch wenn Frau, kümmere Dich zuviel um Deinen Leib, und erblicke in Dir nicht eine Frau, wenn doch auch ich Dir nicht als solcher Aufmerksamkeit zugewendet habe. Fliehe alles, was Dich seelisch verweiblicht, wie wenn Du einen männlichen Leib an Dir hättest. Denn das, was aus einer jungfräulichen Seele und einem jünglinghaften Nus geboren wird, ist das Beseligendste. Aus dem Unverdorbensein nämlich stammt das Reine. Was aber der Leib gebiert, gilt allen Göttern als etwas
XXXIV Beflecktes. Eine große Erziehung also ist es, über den Körper Herr zu sein. Oft verstümmelt man wegen der Heilung manche Glieder; der Seele wegen aber sei bereit, den ganzen Körper zu verstümmeln [1]). Um dessentwillen Du leben willst, deswegen

---

[1]) Eig.: „abzuhauen". Die Korrelation und Steigerung im 2. Glied ist eine doppelte; τινα μέρη → τὸ ὅλον σῶμα und κόπτειν → ἀποκόπτειν. Um diesem Tatbestand einigermaßen gerecht zu werden, wurde auch im zweiten Glied das Wort „verstümmeln" gewählt.

Kommentar XXXII 2 *f.*, XXXIII 9 *S.* 99; XXXIII 11 *f.*, XXXIII 16 *ff.*, XXXIV 22 *S.* 100

ἀποθανεῖν μὴ κατόκνει. ἡγείσθω τοίνυν πάσης ὁρμῆς ὁ λόγος ἐξορίζων τοὺς δεινοὺς δεσπότας καὶ ἀθέους ἀφ' ἡμῶν. ὅτι καὶ χαλεπώτερον δουλεύειν πάθεσιν ἢ τυράννοις· ἀδύνατον δ' εἶναι ἐλεύθερον τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον. ὅσα γὰρ πάθη ψυχῆς, τοσοῦτοι καὶ ὠμοὶ δεσπόται·

XXXV οἰκέτας πειρῶ μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ὀργιζομένη κολάσῃς. κολάζειν δὲ μέλλουσα πεῖθε πρότερον, ὅτι ἐπὶ συμφέροντι κολάζεις, διδοῦσα αὐτοῖς καιρὸν ἀπολογίας. παραιτοῦ εἰς τὴν κτῆσιν τοὺς αὐθάδεις. τὰ πολλὰ ἄσκει αὐτουργεῖν. λιτὸν γὰρ καὶ εὔπορον τὸ τῆς αὐτουργίας, καὶ δεῖ ἑκάστῳ τῶν μερῶν πρὸς ὃ ἡ φύσις κατεσκεύασε χρῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους, τῆς φύσεως ἄλλου μὴ δεομένης· τοῖς γὰρ μὴ χρωμένοις τοῖς ἰδίοις, καταχρωμένοις δὲ τοῖς ἄλλοις διπλοῦν τὸ φορτίον καὶ πρὸς τὴν δεδωκυῖαν τὰ μέρη φύσιν ἀχάριστον. ψιλῆς δὲ ἕνεκα ἡδονῆς μηδέποτε χρήσῃ τοῖς μέρεσι· πολλῷ γὰρ κρεῖττον τεθνάναι ἢ δι' ἀκρασίαν τὴν ψυχὴν ἀμαυρῶσαι .... κακίαν ἐνδιορθουμένη τῆς φύσεως ..... οἷα δὲ οἰκέταις κοινωνοῦσα τιμῆς μεταδίδου τοῖς βελτίοσιν. οὐκ ἔσθ' ὅπως γὰρ οὖν ἄνθρωπον ἀδικοῦντα σέβειν θεόν· ἀλλὰ κρηπὶς εὐσεβείας σοι νομιζέσθω ἡ φιλανθρωπία καὶ ....

---

2 τοὺς cod., pr. m. ex falso τὰ corr.] || 3/4 τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον cod.] τὸν πάθεσι δουλεύοντα καὶ ὑπὸ παθῶν κρατούμενον Vo. cum Gnom. Byz. 121.
XXXV 5 κολάσῃς N.] κολάζῃς cod. || 7 τὰ πολλὰ N.] τὰ γὰρ πολλὰ cod. || 8 τὸ τῆς αὐτουργίας N.] αὐτουργίας cod., αὐτουργία Mai, ἡ αὐτουργία vel τὸ αὐτουργίας Boissonade, Anecd. V p. 407 || 9 κατεσκεύασε N.] κατεκέρασε cod. || 9 τοὺς ἀνθρώπους Orelli] τοῖς ἀνθρώποις cod. || 10 δεομένης Boissonade, Anecd. V p. 407] δεόμενον cod. || 11 τοῖς ἄλλοις cod.] τοῖς ἄλλων coni. N. || 11 post φορτίον quaedam excidisse coni. N. || 11 δεδωκυῖαν cod.] δεδομένην ed. Mai. || 13 ἀκρασίαν cod.] ἀκρασίας cf. Gnom. Byz. 22 || 14 post ἀμαυρῶσαι lacuna unius lineae (id est, post ἀμαυρῶσαι reliqua pars lineae vacua et prima pars sequentis lineae vacua). || 14 ἐνδιορθουμένη cod.] ἐπανορθουμένη coni. N. || 15 post φύσεως lacuna sex fere litterarum || 17 Καὶ ultimum verbum huius paginae; post καὶ quaedam exciderunt. N. coni. ex Pyth. Syr. 44 et Sext. Sent. 86, ut ipse indicat, verbum ἐγκράτεια secutum esse.

ad ll. XXXIV 5, 8, 14, XXXV 5, 17 *v. pp.* 48, 49

zögere auch nicht zu sterben. Leiten soll demnach jeden Drang die Vernunft, welche die schrecklichen und gottlosen Despoten von uns fernhält. Denn es ist auch furchtbarer, Leidenschaften Sklave zu sein als Tyrannen. Frei kann nicht sein, wer von Leidenschaften beherrscht wird. Wieviele Leidenschaften nämlich der Seele, soviele
XXXV rohe Despoten auch! Bemühe Dich, den Hausgenossen kein Unrecht zu tun und strafe nicht im Zorn! Wenn Du strafen willst, so überzeuge sie vorher, daß Du zu ihrem Nutzen strafst, und gib ihnen die Möglichkeit, sich zu verteidigen. Meide die Rücksichtslosen beim Ankauf! Übe Dich, das meiste selbst zu tun! Einfach nämlich und leicht zu beschaffen ist das, was man selbst macht, und es ist nötig, daß die Menschen jedes der Glieder zu dem gebrauchen, wofür sie die Natur vorbereitet hat, da die Natur etwas anderes nicht braucht. Für die nämlich, welche das Eigene nicht gebrauchen, das Fremde aber mißbrauchen, ist es die doppelte Last und es ist Undank gegenüber der Natur, welche die Glieder gegeben hat. Der bloßen Lust wegen gebrauche niemals die Glieder! Viel besser ist es nämlich, zu sterben als durch Unenthaltsamkeit die Seele zu umdunkeln ... . die Schlechtigkeit berichtigend (?) der Natur (?) .... wie Du mit den Hausgenossen Gemeinschaft hast, so gib den Besseren Anteil an der Ehre. Denn wer nun einem Menschen Unrecht tut, kann nicht Gott verehren, sondern als das Fundament der Frömmigkeit soll Dir die Liebe zu den Menschen gelten und ...

Kommentar XXXV 5, 8*f.* *S.* 100; XXXV 12*f.*, 16*f.* *S.* 101

III

BEMERKUNGEN ZU TEXTKRITISCHEN STELLEN

Hier sollen nur jene textkritischen Stellen eine gesonderte Besprechung erfahren, welche besonderen Anlaß dazu geben. Der bloßen Vollständigkeit wegen auch solche anzuführen, die wohl im Apparatus criticus angemerkt werden, aber keiner Erörterung bedürfen, schien mir nicht gerechtfertigt. Die eigens besprochenen Stellen aber sollen den Leser über die vorliegende Problematik unterrichten und ihn zu eigener Weiterarbeit anregen.

I 10. Die Hs. bietet ἀποκλίνοντα, was nicht stimmen kann; die editio princeps hat ἀποκλίνοντι; Nauck ändert in ἀποκλίναντι. Eine Entscheidung wird auch dadurch erschwert, daß wir über die Lebensdaten des Porphyrios nicht genau unterrichtet sind. Da er erst ziemlich spät Markella geheiratet haben dürfte, scheint mir bei aller Unsicherheit die Lesart Naucks eher als die geeignete. Auch Eunapius (Vitae Phil., ed. Boissonade p. 11) scheint dies mit seiner Bemerkung φαίνεται δὲ ἀφικόμενος εἰς γῆρας βαθύ (auch wenn diese etwas übertrieben ist) zu bestätigen.

V 17. Die Hs. bietet τῶν ὄντων ἀγαθῶν, was etwas blaß wirkt. Nauck hat deshalb ὄντων in ὄντως geändert. Dies könnte z. T. durch cap. IX 8 (τῶν ὄντως ἀγαθῶν) gestützt werden. Sein zögernd vorgebrachter, aber doch nicht in den Text aufgenommer Vorschlag, im Anschluß an Demophil., Sent. 17 τῶν ὄντως ὄντων κτῆσις gibt einen guten Fingerzeig. Da die Hs. das Wort ἀγαθῶν bietet (und im Porph. Text V 14 fast synonym τὸ δοθέν gebraucht wird), empfiehlt es sich, ἀγαθῶν im Text zu belassen, aber ὄντως vor ὄντων einzufügen. Dieses Wörtchen ὄντως konnte vor ὄντων sehr leicht durch Haplographie ausfallen. Ich lese also (trotz IX 8) τῶν ὄντως ὄντων ἀγαθῶν κτῆσις. Diese Gestaltung entspricht der Einfügung des Porph. in seinen Text, in dem τὰ συγκυρήσαντα dem προσδοκώμενος βίος (= den ὄντως ὄντα ἀγαθά) gegenübergestellt wird, besser.

V 18. Nauck hat das handschriftlich überlieferte συγκυρήσασιν in συγκυρήμασιν geändert. Ich sehe keinen Grund ein und belasse daher die Lesart der Hs.: συγκυρήσασιν.

VI 6. Nauck bemerkt zu Zeile 17-19 seiner Ausgabe „verba luxata". Die Stelle gehört zu den nicht einfachen der porphyrianischen Diktion, welche manchmal einige Anforderungen an den Leser stellt. Aber unverständlich (oder doch kaum verständlich) ist nur das zwischen δι' ἡδονῆς und καὶ ῥᾳστώνης eingeschobene καθάπερ ἱππήλατόν τι χωρίον. Die Struktur des Satzes erscheint also etwa als folgende: πρῶτον μὲν ὡς οὐκ ἦν ἄλλως mit dem Zusatz ὅπερ ἔφην. Subjekt zu ἦν ist τὸ (δι' ἡδονῆς .... καὶ ῥᾳστώνης) ποιεῖσθαι, dessen Objekt wieder τὴν ἐπάνοδον ist; die gegebene Situation von ὡς οὐκ ἦν ἄλλως wird in πρὸς τῶν .... καταγωγῆς ausgedrückt. So bleibt also nur καθάπερ ἱππήλατόν τι χωρίον zu erklären oder zu verbessern. Das Nächstliegende scheint, da eine tragbare Erklärung m. W. nicht möglich ist, nach καθάπερ das Wort περὶ einzufügen und καθάπερ περὶ ἱππήλατόν τι χωρίον zu lesen. Paläographisch gesehen, bietet diese Konjektur keine Härte; es liegt ihr die Annahme zugrunde, daß in einer der Handschriften, auf welche die unsere direkt oder indirekt zurückgeht, ΚΑΘΑΠΕΡΠΕΡΙΙΠΠΗΛΑΤΟΝ zu ΚΑΘΑΠΕΡΙΠΠΗΛΑΤΟΝ geworden ist. Die Silbe περ konnte nach der gleichlautenden Silbe περ ebenso leicht ausfallen, wie das ι vor dem folgenden ι. — Noch eleganter freilich wäre die Änderung von καθάπερ ἱππήλατον in καθὰ περὶ ἱππήλατον, aber das seit den späteren Schriften Platons so beliebte Wort καθάπερ wage ich nicht aus dem Text herauszukonjizieren. So bleibe ich lieber bei καθάπερ περὶ ἱππήλατόν τι χωρίον. Die Bedeutung ist also: „wie bei einem Tummelplatz für Pferde."

VII 18. συντελεῖν wollte Nauck in συνετέλεσαν ändern, was einen glatten Sinn und eine einfache Satzformation ergäbe. Aber die Hs. hat eben συντελεῖν, so daß man sehen muß, ob es auch ohne Änderung geht. Wenn man ἐνήγαγον („sie veranlaßten") nun zuerst zu συντελεῖν bezieht (was eine Selbstveranlassung der Fesseln darstellt) und dann auf γυναῖκας, so bleibt die Satzstruktur zwar hart, aber ein klarer Sinn ist gewonnen. Und an der Härte des Stils wird sich niemand stoßen, der in ehrlichem Bemühen vom Anfang der Schrift bis zum cap. VII so gelesen hat, daß er jedes Wort zu verstehen suchte.

VII 26. Daß Nauck das handschriftlich überlieferte χαλωμένην in χαλώμενον ändert, erscheint mir ungerechtfertigt; χαλωμένην gehört zu τὴν ψυχήν. Das Wort ἐξοιδαίνειν ist intransitiv. So wird es auch vom Mediziner Aretaeus Capp., in 'Οξέων νούσων θεραπευτικόν, α', Corpus Medic. Graec. II, ed. C. Hude, Berlin 1958, p. 95, 21

(ἣν ἐξοιδαίνῃ ἡ γαστήρ) und von demselben in seiner Schrift περὶ αἰτιῶν καὶ σημείων . . . β', Corp. Medic. Graec. II, p. 83, 25 gebraucht.

VIII 21. ἄγον, Jacobs, gegenüber ἄγοντα in der Hs.; das α steht über dem τ. Ob diese Korruptele auf eine mißverstandene Abbreviatur (etwa für τούτων ἃ) zurückgeht, ist nicht zu sagen.

IX 24. ἐν ἀπαλλάξει nach Stob. richtig hergestellt, vgl. Nauck zur Stelle. In der Hs. fehlt ἐν ἀ. Nach der Lacuna beginnt παλάξει.

X 17. Die Hs. bietet ἑαυτὴν. Eine kleine Änderung saniert den Text; statt des spiritus asper setze ich ein Sigma vor das ε. Somit heißt es richtig σεαυτὴν, und nicht ἑαυτὴν.

XI 26. Die Hs. bietet διὰ δ' αὐτῶν πονεῖν; Nauck ändert in διὰ δ' αὖ τοῦ πονεῖν. In dieser Gestaltung sind aber die beiden Glieder διὰ τῶν ἔργων ἀσκοῦσα und διὰ δ' αὖ τοῦ πονεῖν συντηροῦσα ziemlich farblose Dubletten, die zudem noch recht ungeschickt aneinandergefügt werden. Anderseits ist die überlieferte Lesart kaum möglich. Ich ändere daher διὰ δ' αὐτῶν πονεῖν in διὰ δ' αὐτοῦ τοῦ πονεῖν. Paläographisch ist die Änderung geringfügig; statt des richtigen Ȯ müßte eben Ω in irgendeiner Form (oder ȯ zu ω) entstanden sein. Die Abbreviatur für τοῦ könnte, nachdem ου zu ω geworden war, durch N (oder ν) ersetzt worden sein. — Der Sinn des Satzes gewinnt durch die Konjektur ziemlich viel. Nun hat διὰ δ' αὐτοῦ τοῦ πονεῖν συντηροῦσα explikative Bedeutung und vertieft den Sinn von διὰ τῶν ἔργων ἀσκοῦσα. Jetzt heißt es, daß Markella das Erkannte ausüben, also in die Tat umsetzen solle, ja daß aber nicht nur der Effekt auf das Erkannte hingeordnet, sondern daß auch der Akt als Mühewaltung den γνωσθέντα zugeordnet sei; inhaltlich vergleiche man hiezu cap. VI 10 und bes. cap. VII 23 ff. ὅθεν καὶ ἔδοξε τοῖς σώφροσι τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον συντελεῖν εἰς ἀρετήν, καὶ τὸ μοχθεῖν ἄριστον εἶναι ἀνδρί τε ὁμοίως καὶ γυναικὶ ἢ ἐξοιδαίνειν τὴν ψυχὴν ὑπὸ τῆς ἡδονῆς χαλωμένην. παντὸς γὰρ καλοῦ κτήματος πόνους δεῖ προηγεῖσθαι, καὶ πονεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδάζοντα.

XI 3. Hiezu vergleiche man meine Konjektur, die ich in Wiener Studien, Bd. 79 (1966), Festschrift für A. Lesky, 237 ff. ausführlich begründet habe.

XI 4. Die richtige Form steht in der Handschrift: οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς κἀγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν. Die Konjektur Naucks: οὐ γὰρ ἂν ἄλλος . . . . ἢ ὁ νοῶν u.s.w. erübrigt sich völlig; das Motiv, das ihn dazu veranlaßte, liegt auf der Hand: Es war die in der Handschrift im folgenden Satz aufscheinende Form ἄλλος. Um nun seine Gestaltung durchführen zu

können, mußte Nauck *zweimal* das Wörtchen ὁ einfügen (Z. 22 und Z. 24 bei Nauck). Dies ist sicherlich kein allzu großer Eingriff, auch wenn einen die Annahme des zweimaligen Ausfalles etwas stört. Wir können jedoch durch einen *einzigen* Eingriff, nämlich durch die Veränderung von ο in ω in Zeile 24 (Nauck) die ganze Stelle sanieren. Verwechslungen von ο und ω finden sich aber gerade in unserer Handschrift öfters (etwa XVI 5 μεῖζον sic! statt μείζων. XVI 8 παντὸς statt πάντως. XXVI 7 κρεῖττον sic! statt κρείττων). Somit ist in XI 4 ff. in der Weise zu lesen: οὐ γὰρ ἄν ἄλλως . . . . ἢ νοῶν . . . . οὐδ' αὖ ἄλλως . . . . ἢ πονηρῶν . . . .

XII 21. Die Änderung Naucks von οὐδὲ in οὐδὲ δεῖ trifft das Richtige. Der Fehler in der Hs. ist offenbar durch Haplographie entstanden.

XV 22. Die Hs. bietet οὔτε αὖτέ τινα. Das Unbehagen, das jeden Leser dabei erfüllt, legte die Lesart οὔτε αὐτόν τινα (Jacobs) nahe. Aber auch dadurch schwindet das Unbehagen nicht völlig. So möchte ich vorschlagen, statt des handschriftlich überlieferten οὔτε αὖτέ τινα lieber οὔτε αὐτῶν τινα zu lesen, was auch zugleich den Übergang vom Plural τοῖς ὑπὸ δόξης διεφθαρμένοις (XV 21) und τούτων (XV 22) zum Singular, der dann im Worte καθαρεύοντα weitergeführt wird, erleichtert.

XV 1. Die Handschrift bietet: ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἂν εἴη. Diese Formulierung ist aber als solche im Porphyrios-Text unmöglich. Die Kluft zwischen Gottheit und Mensch ist nach der Auffassung des Porphyrios viel zu groß, als daß er die Gleichung ἄξιος ἄνθρωπος = θεός aufstellen könnte (vgl. XI 3 f. θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ). Das Verhältnis von Gottheit und Menschen, und zwar von Gottheit und νοῦς ist das der οἰκειότης (vgl. XVI 3 f. μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἕλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές). Daß es sich an der Stelle (cap. XV) um eine der Gottheit so weit wie möglich adäquate Disposition des Menschen handelt, welche eben in der maximalen Ähnlichkeit besteht, zeigt der unmittelbar anschließende Satz: καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ τὴν σαυτῆς διάνοιαν ὁμοιώσῃς. XVI 2 f.

Und der Gedanke der ὁμοίωσις wird weitergeführt: ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς· μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν φυχὴν ἄνω ἕλκει . . . (XVI 3 f.). Man vergleiche dazu auch cap. XVI 9, wo von ἁρμόζεται πρὸς θεόν die Rede ist; ebenso ist das Verhältnis von ἀρχόμενον und ἄρχον XVI 10 und die Formulierung τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοιότητι τῷ μετὰ ἀφθαρσίας μακαρίῳ cap. XVII 18 f. interessant.

Angesichts der porphyrianischen Auffassung scheint es nötig, das Wort θεός (cap. XV 1) in θεῖος („gottähnlich", „göttlich", „gottentsprechend") zu ändern, was einen formal ziemlich unerheblichen Eingriff in den Text darstellt; somit wäre also ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεῖος ἂν εἴη zu lesen. — Wollte jemand als Gegeninstanz die Sentenz 376 des Sextos-Florilegiums, wo es heißt ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἐν ἀνθρώποις, und die der pythagoreischen Sprüche 4 ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεὸς ἂν εἴη ἐν ἀνθρώποις für die porphyrianische Textgestaltung geltend machen, müßte dem entgegengehalten werden, daß in beiden Sentenzen (Sextos 376, Pyth. 4) außerhalb des porphyrianischen Kontextes von θεὸς ἐν ἀνθρώποις die Rede ist, was eine übertragene Bedeutung (einem θεὸς ὣς τίετο δήμῳ Od. ξ 205 vergleichbar) von θεός zeigt. Ein θεὸς ἐν ἀνθρώποις ist eben ein θεῖος ἀνήρ. Wie das Sextos-Florilegium den Spruch 376 meint, zeigt der Spruch 3 derselben Sammlung, wo es heißt θεοῦ ἄνθρωπος ὁ ἄξιος θεοῦ. Ein θεοῦ ἄνθρωπος aber ist wieder ein θεῖος ἄνθρωπος (Vgl. auch Sext. 4, Pyth. 40). Da Porphyrios bei der Einfügung der Sentenz in seinen Kontext des Kapitels XV geändert hat, also ἐν ἀνθρώποις weggelassen hat, mußte er wohl oder übel auch θεός in θεῖος geändert haben. Zu θεῖος vgl. auch XVII 18 f. (ἐκθεοῖ τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοιότητι), wo eben auch von Gottähnlichkeit die Rede ist.

XXV 23. Zur Stelle sagt Nauck mit Recht: „locus nondum emendatus." Der Codex bietet πεπραμμένος, die editio princeps, die Angelo Mai im Jahre 1816 besorgt hat, glaubt korrigieren zu müssen und bringt die Form πεπραγμένων. Die Korrektur der Endung ist selbstverständlich berechtigt und richtig. Aber was soll τῶν ἐν αὐταῖς (offenbar ἐν ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς besser als ἐννοίαις) πεπραγμένων nun wirklich heißen? Nauck hat erkannt, daß wir mit der Lesart der editio princeps nicht weiterkommen und die Ausweglosigkeit einbekannt. Wir müssen uns also notgedrungen um eine Lösung umsehen. Wo der Fehler liegt, scheint die Textverderbnis selbst anzudeuten: Er liegt in der Mitte des Wortes bei dem ominösen μ. Ändern wir dieses in σ und ersetzen wir πρ durch φ, dann erhalten wir die Form πεφασμένων. Paläographisch gesehen, eine leichte Änderung: ΠΕΦΑCΜΕΝΩΝ war eben im Laufe der Überlieferung in einer Vorlage, von der unsere Hs. direkt oder indirekt abhängt, zu ΠΕΠΡΑΜΜΕΝΟC verderbt worden. Eine zweite leichte Änderung, die Ergänzung von ἐκ (nach δὲ) wäre vielleicht zu erwägen (selbstverständlich würde man δ' ἐκ

τῶν ansetzen), doch ist kein hinreichender Grund hiefür vorhanden. Lesen wir also δι' ἀληθείας δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεφασμένων εὑρίσκεται, so ergibt sich ein passender Sinn der Stelle: Der θεῖος νόμος ist — so meint Porphyrios — der σωτηρία wegen den ψυχαὶ λογικαί vom νοῦς gegeben worden und ist erkennbar durch die in ihnen (d.h. in den λογικαὶ ψυχαί) auftretenden „Erscheinungen", also durch die ἔννοιαι. Daß der θεῖος νόμος eben κατὰ τὰς ἐννοίας den Seelen gegeben wurde, wird ja eben an dieser Stelle gesagt: ὁ δ' αὖ θεῖος ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἕνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐννοίας διετάχθη (XXV 22 f.). Porphyrios will ausdrücken, daß dieses Gesetz in die λογικαὶ ψυχαί gelegt und in den ἔννοιαι angelegt wurde, daß es aber aus der psychischen Aktualisierung in Wahrheit erkannt werden kann. Durch die vorgebrachte Konjektur ist m.E. die Stelle klar verständlich. Sollte aber noch jemand über die Richtigkeit der Konjektur Bedenken haben, nimmt das, was im Kapitel XXVI 10 ff. steht (νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον, ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός [1]), jeden Zweifel.

XXVI 5. Da die Hs. τούτου ὑπεράνω ἀνθρώπω bietet, braucht man nur (wie schon Gass) das Iota subscriptum hinzuzufügen und die Stelle ist in Ordnung. Naucks Streichung von ἀνθρώπῳ erscheint mir unbegründet. Selbstverständlich heißt es über den θεῖος νόμος, daß οὐδὲν γὰρ τούτου ὑπεράνω ἀνθρώπῳ ist; denn gerade vorher war über den θετὸς νόμος und seine Funktion in der menschlichen Gesellschaft die Rede.

XXVII 19. ὁρμωμένη (Nauck) ist richtig. Im App. crit. fügt er hinzu ὡρμουμένη vel ὁρμουμένη. Ich halte den Anfangsbuchstaben dieses Wortes in der Hs. für ein etwas schmal ausgefallenes ω.

XXVII 25 f. Die Hs. πλοῦτος ἐστίν· οὐ . . . , wobei der Punkt deutlich lesbar ist. Verbesserungsversuche (vgl. Nauck zur Stelle) auf πλοῦτος σπάνις. οὐ . . . oder πλοῦτός ἐστι πενία stehen weit hinter dem Naucks, welcher πλοῦτός ἐστιν οὐδέν vermutete, zurück. Die Negation οὐ hat, will man den Sinn nicht arg stören, in dem unmittelbar folgenden Satz (XXVII 26 σπάνιόν γε) überhaupt keine Berechtigung; das folgende Stück XXVII 27 ff. (οὐδεὶς γάρ), welches sich gerade durch γάρ unmittelbar anschließt, zeigt, daß ein πλούσιος πρὸς κενὰς δόξας eben selten zu finden (σπάνιον γε εὑρεῖν)

---

[1]) φῶς — φαίνομαι!

ist, und nicht umgekehrt, was die überlieferte Lesart οὐ σπάνιόν γε implizieren würde. — Das Wort οὐ einfach zu eliminieren, was Gass will, ist abzulehnen, da οὐδέν gut paßt.

XXVII 26. Die Ergänzung Useners πένητα ist überzeugend und wird durch XXVII 21 f. (ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος . . . . ἔστιν εὐπόριστος) und XXVII 24 f. (πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύσει ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσίς ἐστι πλοῦτος) gut gestützt.

XXVIII 6. βούλημα nennt Nauck „corruptum". Die Hs. bietet diese Form ganz deutlich; auffällig bleibt, daß βούλημα in Zeile 5 und βούλημα in Zeile 6 in der Hs. nicht die gleiche Formation der Buchstaben aufweisen, wobei aber gerade die Schreibung des zweiten βούλημα ganz unverdächtig ist. — Es geht also darum, das sicher überlieferte Wort zu verstehen, was mir durchaus möglich erscheint. In Zeile 3 ff. ist davon die Rede, daß die Götter Enthaltsamkeit angeordnet haben, indem sie die Menschen, welche εὐσεβεῖς sein wollen, zum βούλημα der φύσις, welche die Götter „zusammengestellt" haben, führen; nun wird mit der Blickrichtung nach der anderen Seite alles πλεονάζειν παρὰ τὸ βούλημα als μιαρόν und θανάσιμον umschrieben. Die Wendung παρὰ τὸ βούλημα ist der παρὰ τὸν νόμον oder παρὰ τοὺς ὅρκους vergleichbar. So dürfte sich also βούλημα doch gut in den Zusammenhang fügen.

XXVIII 7. Statt des in der Hs. überlieferten und von Nauck in den Text aufgenommenen Wortes πολύς wird man wohl (nach Jacobs, Lect. Stob. p. 125 sq.) lieber πολυτελής schreiben; aus πολυτελής ist eben — τελε — ausgefallen und so entstand πολύς. Dazu vergleiche man auch πλεονάζοντος unmittelbar vor der Einfügung.

XXVIII 8. Die handschriftliche Überlieferung τὸν θεόν ist unmöglich. Jacobs hat τὸν φόβον oder τὸ δέος vorgeschlagen. Der eindeutig und klar lesbare Artikel τὸν spricht für τὸν φόβον.

XXIX 22. Nauck bemerkt hiezu: „χρυσῆν Stob. Flor. 5, 28: χρησήν," wobei die Form χρησὴν in der Hs. stehen soll. Das Wort ist recht undeutlich geschrieben; ich halte den Buchstaben, der dem σ vorangeht und mit diesem verschlungen ist, nicht unbedingt für ein η. Ich schwanke zwischen ι und υ. Aber dies ist nicht so wesentlich, da einerseits im Sinne des Itazismus υ, ι und η leicht vertauscht werden konnten und anderseits außer Zweifel steht, daß χρυσῆν richtig ist.

XXIX 23. Die Handschrift bietet ἐξ ἐργασίας θρηνωδῶν, während die editio princeps ἐξ ἐργασίας θρηνώδους hat. Nauck konjizierte

θηριώδους. Da die Hs. eine Form des Wortes θρηνώδης (die Endung ist durch Abbreviatur gegeben) bezeugt und dieses dem Sinne nach durch ταλαίπωρος XXIX 23 gestützt wird, bleibe ich bei der Lesung der editio princeps (θρηνώδους).

XXX 25. Nauck gibt an, daß in der Hs. πινεῖν stünde und stellt nach Stob. Flor. 101, 13 πεινῆν wieder her. Die Stelle ist im Codex nicht gut lesbar; das angebliche ι scheint mir etwas breiter ausgefallen zu sein, sodaß das Zeichen an der Stelle in seiner Gestalt zwischen dem üblichen ι und dem miteinander verschlungenen ει steht. Ich halte es also nicht für ausgeschlossen, daß man in der Hs. ει, also ει, lesen sollte. Unbezweifelt bleibt selbstverständlich, daß πεινῆν die ursprüngliche Textgestalt ist.

XXX 3. Während die editio princeps διδάσκειν bietet, lesen wir in der Hs. διδάσκει, was dem Satz eine klarere Struktur (νομίζειν, γινώσκειν, τίθεσθαι) und den im Gedankenablauf passenden Sinn gibt. Auch Gass behält die überlieferte Lesart bei.

XXX 4 f. Das Wort τῶν vor τὸ εὐτυχεῖν, das die editio princeps in ὧν geändert hat, gehört weg. Useners Vorschlag, statt τῶν τὸ εὐτυχεῖν einfach τὸ εὐτυχεῖν zu lesen, verdient Beachtung.

XXXI 12. Nauck schwankt zwischen εἰ μὴ . . . θεραπεύει und μὴ . . . . θεραπευούσης (vgl. dort). Die editio princeps hat θεραπεύει, obwohl die Hs. klar θεραπεύειν bietet. Da die Einfügung von εἰ (bes. bei der Zusammenschreibung von ε + ι) eine geringfügige Änderung bedeutet und das ν am Ende von θεραπεύειν leicht auf eine falsche Auflösung zurückgehen kann, bleibe ich bei εἰ μὴ . . . . θεραπεύει, so wie auch Nauck im Kontext druckt.

XXXII 16. Der Zweifel Naucks, ob in der Hs. κυοφορουμένοις steht (er sagt: cod. ut videtur), ist wohl unberechtigt. Ich lese in der Hs. auch κυοφορουμένοις.

XXXII 19. Nauck gibt im App. crit. an: „τελεωθέντα (non τριτωθέντα aut τριεωθέντα) cod., τελειωθέντα coni. Gildemeister, τελειωθέντων Bernays." Ich habe die Stelle in der Hs. überprüft und komme aber zu keiner rechten Entscheidung. Das Wort ist sehr schwer lesbar. Der zweite Buchstabe scheint mir ziemlich deutlich ein ρ zu sein, der dritte würde als solcher betrachtet, m.E. eher ein λ als ein ι sein, dann käme τρλεωθέντα heraus, was aber keinen Sinn hat. Man wird also am besten tun, man sieht das klare ρ als Fehler an und liest τελεωθέντα.

XXXII 7. Die Hs. bietet πονῆ mit übergeschriebenem σ. Wenn man annimmt, daß σ etwas zu weit nach links gekommen ist, da das Wort am Zeilenende steht,

könnte man denken, daß πονησ zu lesen wäre und αι weggefallen wäre. Die editio princeps gibt πονήσας. Nauck hat in πονῆσαι geändert.

XXXIII 15. Über οὖν lese ich in der Hs. merkwürdigerweise ein σ, ohne daß ich diesem einen Sinn abgewinnen könnte.

XXXIV 22 ff. Die Hs. überliefert: πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτηρίᾳ τῆς ψυχῆς ἕτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν.

Nauck hat zwischen σωτηρίᾳ und τῆς ψυχῆς eingefügt: τῶν λοιπῶν· σὺ δ' ἐπὶ σωτηρίᾳ. Die Ergänzung Naucks trifft den Sinn der Stelle und ahmt den Stil gut nach. Allerdings ist es doch ein nicht unerheblicher Eingriff in den Text. — Nun steht links am Rand die Bemerkung ἕνεκα, wozu Nauck vermerkt: „non ad μέρη nomen, sed ad ἐπὶ praepositionem spectat quod in margine codicis scriptum est ἕνεκα, in quo legendo errarunt Mai et Kinkel" (in app., p. 296 Nauck). Es liegt aber die Vermutung nahe, daß ἕνεκα keine Glosse ist, sondern ein Relikt aus dem ursprünglichen Text der Stelle. Fügen wir dieses Wort wieder in den Zusammenhang, und ergänzen wir das Wörtchen δὲ und interpungieren nach dem Wort σωτηρίᾳ, so scheint mir der Text saniert zu sein; er heißt also (wenn man zwei Wörter des vorhergehenden Satzes voranstellt) . . . τοῦ σώματος. πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτηρίᾳ. τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα ἕτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν.

Inhaltlich ist Kap. XXXII 6 f. zu vergleichen. Zugleich wird auch formal eine glückliche Gestaltung erreicht, indem die chiastische Anordnung der Glieder (κόπτουσί τινα μέρη . . . τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν) durch ein entsprechendes, den Chiasmus verstärkendes Gegensatzpaar (näml. σωτηρίᾳ u. zw. τοῦ σώματος und τῆς ψυχῆς) wirkungsvoller hervortritt. Im ganzen gesehen ergibt sich folgendes Bild: κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ <u>σωτηρίᾳ</u>· <u>τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα</u> . . . . τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν.

XXXIV 5. Nauck gibt im App. crit. als Lesart der Hs. κολάζης an; ich lese den Buchstaben kaum für ein η, sondern eher für ει. Richtig bleibt die Änderung Naucks in κολάσῃς.

XXXV 8. αὐτουργίας cod., αὐτουργία ed. princ.; nach anderen Versuchen (vgl. Nauck, app. crit.) verbessert Nauck in τὸ τῆς αὐτουργίας, womit er mir das Richtige zu treffen scheint. Vielleicht ist τὸ τῆς am Zeilenanfang (αὐτουργία ist nämlich das erste Wort in der Zeile) ausgefallen.

XXXV 14. Nach ἀμαυρῶσαι· (Die Hs. hat einen Punkt!) ist der Umfang einer ganzen Zeile ausgefallen. Die Lacuna erstreckt sich

über den Rest der Zeile und den Anfang der nächsten bis unter das Wortende von ἀμαυρῶσαι.

XXXV 15. Nach φύσεως ist ein Platz von etwa 6 Buchstaben frei.

XXXV 17. Καὶ ist das letzte Wort einer normallangen Codex-Seite, welche die letzte dieser Schrift ist.

Bei der Setzung von Interpunktionen bin ich meistens Nauck gefolgt, habe allerdings dort, wo es mir der Deutlichkeit wegen geraten schien, Beistriche hinzugefügt. Wenn in diesem Punkte keine starre Regelmäßigkeit eingehalten wurde, so entsprach dies durchaus der in der Antike üblichen Gewohnheit. Die damit verbundene Subjektivität sei offen einbekannt.

IV

ZUR ÜBERSETZUNG

In der Frage der Übersetzung darf ich auf jene Grundsätze verweisen, welche ich im Zusammenhang mit meiner Edition von Theophrastos, περὶ εὐσεβείας (Philos. Ant. Bd. 11, 1964, 144 f.) geäußert habe. Der persönliche Einsatz für eine bestimmte Übertragung ist auch bei der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν nicht geringer. Bleibt doch allemale Übersetzung zugleich Interpretation; aus der Breite jenes Sinnzusammenhanges, der in einer bestimmten Sprache zur Darstellung kommt, kann immer nur ein Teil übertragen, ich möchte sagen, hinübergetragen werden in den fremdem Zusammenhang der anderen Sprache. Daß es möglichst viel sei, was man hinübernimmt, muß das Ziel jeder Übersetzung bleiben. Es ist eben wie bei zwei Kreisen, die, mögen sie auch gleich groß sein, nur dann zur Deckung gebracht werden können, wenn sie durch das Koordinatensystem als identisch bestimmt sind; und dies kann bei zwei Sprachen nicht der Fall sein. Doch bleibt uns bei der Reflexion über allen Bedenken die Gewißheit, daß das Wesentliche identisch faßbar ist und jene Breiten, um die wir ringen, ohne je ganz siegen zu können, doch mehr die Nuancierung und Schattierung betreffen; freilich hängt die möglichst völlige Erfassung eines literarischen und zugleich religiös-philosophischen Textes auch von jenen Faktoren ab, wie der Wohlklang der Musik nicht zuletzt von den Ober- und Untertönen mitbestimmt ist.

Wir haben es bei der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν wohl nicht mit einer philosophischen Abhandlung wie bei der περὶ εὐσεβείας jenes großen Aristoteles-Schülers zu tun; des Porphyrios Schrift ist eine protreptische Paränese an seine Gattin und zugleich an seine Zeitgenossen. A. Lesky hat in der Diskussion nach einem von mir gehaltenen Vortrag im Eranos Vindobonensis den Ton der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν mit einem Predigtstil verglichen. Dies stimmt auf weiten Strecken. Andere Stellen wälzen sich schwer dahin und zeigen den schriftlichen Charakter des Stils ganz deutlich. Dies alles hängt mit der Eigenart des Spätlings Porphyrios zusammen, dessen Stil und dessen Art, diese Schrift aufzubauen, seinen höchst komplexen Charakter widerspiegelt. Die stetige Wendung zur Religion, die

unlösbar mit jener Form der neuplatonischen Philosophie seines Lehrers verbunden ist, zeigt ihn als „praktischen Theologen" im Kreise geistig interessierter Menschen, denen es aber nicht nur um γνῶσις, sondern zugleich um die existentielle Sicherung ihrer Person in metaphysisch-ethischer Sicht, um die σωτηρία, geht. Wie diese Heilssorge für Porphyrios nur in ständigem Kampf, in der ἄσκησις des Lebens, möglich ist und der Mensch im Spannungsgefüge zwischen der göttlichen Fürsorge und Aufsicht einerseits und der Bedrohung durch das Böse anderseits steht, so zeigt sich auch in seiner sprachlichen Darstellung der βραχὺς λόγος der γνῶσις (XX 24 f.) neben der μέριμνα, ohne welche es die ὁδός nach oben (VI 12) nicht gibt.

Neben der Antinomie beglückender Erkenntnis, im Gotte geborgen zu sein, und Notwendigkeit der bis zum äußersten gehenden ἄσκησις (XXXIV 23 f.) steht bei Porphyrios die einer strengen Schultreue und des ständigen Suchens nach vollständigerer Erkenntnis. Sprachlich tritt dieses polare Verhältnis in der reichlichen Verwendung von fremden Texten, vor allem von Sprüchen hervor, die aber in der porphyrianischen Interpretation Organfunktion erhalten haben.

Standen die Platoniker für gewöhnlich durch ihre Überzeugung von der eigenen Kraft des λόγος einer missionarischen Tätigkeit fern — und Porphyrios will Platoniker sein —, so verabsäumt er es dennoch nicht, seine Frau und seine Zeitgenossen zu ermahnen, ja, ihnen die ungeheure Gefahr der Glaubenslosigkeit (XXII 11 ff.) mit eindringlichen Worten vor Augen zu halten.

Das wenige, was hier ausgeführt wurde, macht die gewaltige Dynamik des Porphyrios, welche in der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν ihren persönlichsten Ausdruck gefunden hat, deutlich. Wer darf sich dann über die Uneinheitlichkeit des Stils noch wundern? Wie selten irgendwo stehen schwer verständliche Perioden mit nur dem Kenner durchschaubaren Zusammenhängen neben leichten, im Predigtstil ablaufenden Erörterungen und Mahnungen. Man sage aber nicht, dies seien eben die Sentenzen, jenes sein eigener Stil! Dies wäre nicht nur eine unerlaubte Verallgemeinerung, sondern übersähe vor allem, daß Porphyrios die Sentenzen eben dort einfügt, wo sie seinen Absichten entsprechen. Man darf — mit allen nötigen Einschränkungen — doch auch einigermaßen mit der christlichen Predigt vergleichen: Wenn der Priester immer wieder Texte der Heiligen Schrift paraphrasiert oder ganze Sätze in seine

eigenen Ausführungen einfließen läßt, so wird kein Mensch — der gebildete nicht, weil er den Reiz auch des Kontrastes kennt, und der ungebildete nicht, weil er den Unterschied nicht genügend merkt — auf die Idee kommen, eine solche Predigt als ungereimtes Konglomerat verschiedener Stile zu bezeichnen.

Porphyrios hat über die Art der Aufnahme von fremdem Gut in seine Schriften reflektiert und sein Programm im 4. Kapitel des 2. Buches De abstinentia formuliert. Dabei kommt es ihm auf die geistige „Symmetrie" und die Affinität an; er spricht vom οἰκεῖον, nicht von der völligen Gleichförmigkeit. So hat man auch den Stil seiner Schrift πρὸς Μαρκέλλαν zu verstehen.

Was den Übersetzer betrifft, so bekenne ich mich vor wie nach zum Grundsatz größtmöglicher Wörtlichkeit, d.h. größter, aber eben doch noch möglicher Wörtlichkeit. Zwischen den Antipoden, jenen gelehrten Übersetzern, welche denselben Sinn in ein oft ganz neues Gewand kleiden, die, wenn sie den Rang eines U. v. Wilamowitz-Moellendorff besitzen, genuine Korrelate geschaffen haben, und jenen anderen, welche dem griechischen Text über die Schwelle der deutschen Sprache hinaus entgegenkommen, freilich dabei einen Hauch von Hellas miteinfangen, gilt es, „die Mitte" zu halten. Aber es gibt hier keine Mitte als arithmetisches Mittel; die Entscheidung ist von Fall zu Fall zu treffen: ich glaube, für die größte, aber doch mögliche, d.h. innerhalb der Struktur unserer Sprache liegende Wörtlichkeit. Dann vermag auch der Color des griechischen Stils durchzuscheinen; dieser hat eine bestimmte Gestalt mit bestimmten Merkmalen, aber man darf nicht vergessen, eines davon ist auch die sprachliche Richtigkeit.

Es erübrigt sich, im besonderen auf die italienische Übersetzung von Giuseppe Faggin (Porfirio, Lettera ad Anebo. Lettera a Marcella, Firenze, 1954, 81 ff.) hinzuweisen. Ich habe sie überall dort, wo ich mir von der Konfrontation mit der Auffassung eines anderen Förderung erwartet habe, herangezogen, muß aber gestehen, daß ich meine Erwartungen des öfteren nicht erfüllt sah. Trotzdem empfehle ich dem Leser den Vergleich der beiden Übertragungen.

V

INHALTSÜBERSICHT

1. Kapitel. Anrede und Vorstellung der Adressatin (Kinder!). Gründe für die Heirat *nicht* leibliche Nachkommenschaft, nicht Reichtum oder Hoffnung auf Pflege oder sonst irgendwelche egoistische Vorteile. Das Gegenteil von Vorteilen habe er erlebt.

2. Kapitel. Positive Gründe, von denen der eine mit dem Verhalten des Sokrates vergleichbar erschiene, weil er der Notwendigkeit des kultlich fundierten Brauches nachgäbe.

3. Kapitel. Der andere, edlere Grund bestünde darin, daß Markella Neigung zur wahren Philosophie zeige und als Witwe nach einem seiner Freunde eines geeigneten Beschützers bedürfe. Dafür habe er viele Opfer gebracht, aber die Unbilden in seine Lebensform eingebaut und so überwunden.

4. Kapitel. Markella hätte unbeschränkt die wahre Philosophie genießen können und aus ihr wie aus frischem Wasser trinken, wenn nicht der Nutzen der Hellenen und der Wille der Götter ihn wegberufen hätte; sie könne nicht mit allen Kindern mitreisen, aber anderseits diese auch nicht allein zurücklassen. Markella möge nicht die Belehrung, welche ihr in den zehn Monaten ihrer Ehe zuteil geworden wäre, aus Gram verlieren. Bald werde er die Unterweisungen wieder aufnehmen.

5. Kapitel. Reisen seien selbstverständlich gefährlich, deshalb müsse er sie trösten und sie auffordern, das, was sie ohnehin tue, zu machen, nämlich sich um das Haus zu kümmern. Sie sei dabei ähnlich wie der ausgesetzte Philoktet getroffen, freilich mit dem Unterschied, daß sie die Wunde nicht von einem Tier, sondern vom Sturz der Seele in den Leib erhalten habe, und daß auf jenen die Atreiden vergessen hätten, die Götter auf sie aber nicht. Sie solle sich nicht verwirren lassen, sondern sich in Askesis üben und das Leid gering achten.

6. Kapitel. Er sei für sie alles, Vater, Gatte, Lehrer und Inbegriff der Familie und der Heimat; trotz seiner Abwesenheit solle sie sich von der Vernunft, nicht vom Affekt leiten lassen. Lust und Leichtsinn seien dem Aufstieg zu den Göttern diametral entgegengesetzt.

Vergleich mit der Bergbesteigung. Leichtlebig seien nur die Götter, nicht die Menschen.

7. Kapitel. Zwei Gattungen von Fesseln; die goldenen verleiteten die Frauen durch ihre Schönheit, die eisernen aber führten zur Einsicht. Die Mühe sei zur ἀρετή nötig. Hinweis auf Herakles, die Dioskuren, auf Asklepios und andere Göttersöhne, die durch Mühen den Weg zum Himmel gefunden hätten.

8. Kapitel. Markella glaube, daß sie mit ihm auch den Weg zum Heil verliere. Dies könne sie aber vermeiden, indem sie die Affekte von sich weise und der Philosophie folge, in welche sie eingeführt worden sei. Taten seien ja der Beweis für die Überzeugung, und leben müsse man, wie die Überzeugung es verlange. Er selbst sei eben die seelisch-geistige Existenz, nicht betastbar, sondern ohne Farbe und ohne Gestalt, mit dem bloßen Denken erfahrbar.

9. Kapitel. Affekte aber seien der Seele schädlich und ἀπαιδευσία die Mutter aller Affekte. Nicht um Vielwisserei gehe es, sondern um die Entledigung von den Affekten. Affekte seien Krankheiten der Seele, diese Krankheit aber Schlechtigkeit, jede Schlechtigkeit aber etwas Häßliches, das Häßliche dem Schönen entgegengesetzt und daher (auch gemäß Platons Auffassung) mit dem Göttlichen völlig unvereinbar. Deshalb sei die Reinheit so wichtig. Es sei unsinnig, nach dem Schatten des Lehrers zu haschen, wo sie doch wisse, daß alles, worauf es wirklich ankäme, ob sie Rettung fände oder Verderben, in ihr selbst wohne.

10. Kapitel. Der Schatten und das Abbild könne ihr nicht nützen, wenn es anwesend wäre, und sie könne darunter nicht leiden, wenn es abwesend wäre. Immer und überall könne sie mit ihm beisammen sein, wenn sie sich vom Leiblichen möglichst entferne und ganz zu sich selbst komme. Im Denken müsse sie zur Einheit und zum Lichte gelangen. So sei auch Platon von den Sinnendingen zu dem, was nur geistigem Erfassen zugänglich ist, gekommen. Das Erkannte aber sei auszuführen.

11. Kapitel. Durch die Vernunft aber werde Gott am meisten geehrt und der Nus vor allem des Weisen sei das geistige und Gott vergegenwärtigende Standbild des Gottes, dem der Gott seinen Glanz verleihe. Gott bedürfe nichts, der Weise nur Gott. Wer das Gute und das Schöne denke, werde selbst gut und schön. Unglücklich, dessen Seele Wohnstatt der schlechten Dämonen ist.

12. Kapitel. Über allem solle Gott wachen, der die Ursache von allem Guten sei. Ursache des Schlechten sei der Mensch durch seine

Willensentscheidung. Beten solle man nur um etwas, das Gottes würdig ist, was man sonst nicht erhalten könne und was für immer bleibe. Was mit dem Leib hinschwinde oder was auch τύχη geben könne, solle man von Gott nicht erbitten. Man solle dann bitten, wann es einem Gott angezeigt erscheinen läßt.

13. Kapitel. Darin spiegle sich Gott. Seine Schönheit sei das in der Wahrheit leuchtende Licht des Lebens. Dieses solle sie wollen. Je mehr jemand seine Sehnsüchte auf den Leib wende, umso weniger erkenne er Gott. Der Nus solle dem Gott folgen und ihn abbilden, dem Nus solle die Seele folgen und dieser, soweit wie möglich, der reine Leib.

14. Kapitel. Taten und Worte sollen folgen. Es sei besser, einen Stein blindlings zu werfen, als blindlings zu reden, und besser, durch Wahrheit zu unterliegen als durch Trug zu siegen. Man könne nicht Gott und die Lust lieben. Wer die Lust liebe, liebe den Leib und somit das Geld, daher sei er ungerecht und deshalb unfromm und gesetzbrechend; auch wenn er Hekatomben opfere, sei er unfromm, gottlos, Tempelschänder.

15. Kapitel. Keine Lebensgemeinschaft oder Reden mit Andersgesinnten! Über Gott reden sei solchen Leuten nicht erlaubt und man könne es auch vor ihnen nicht tun, ohne sich einer Gefahr auszusetzen. — Den Reden über Gott müßten Werke vorausgehen und vor der Menge sei die Rede über Gott zu verschweigen. Wenn sie nichts Gottes Unwürdiges sage, tue oder wünsche, werde sie Gottes würdig.

16. Kapitel. Gott ehre man am besten durch Angleichung des Denkens an Gott. Diese Angleichung geschehe durch ἀρετή, welche die Seele nach oben zöge. Die schlechte Seele sei von einem schlechten Dämon geleitet, sie anerkenne die göttliche Vorsehung nicht; der Weise aber passe sich Gott an. Die Werke des Weisen gefielen Gott; auch wenn er schweige, ehre er Gott; der Törichte aber beleidige Gott selbst durch Gebet und Opfer. So sei der Weise allein Priester.

17. Kapitel. Weisheit üben hieße zugleich Wissen über Gott, also Frömmigkeit, üben. Selbst könne man sich gottwohlgefällig machen durch ὁμοιότης, selbst auch mache man sich unfromm und Gott nicht wohlgefällig. Nicht die kultische Vernachlässigung, sondern die falsche Meinung über den Gott sei Asebie.

18. Kapitel. Opfer κατὰ τὰ πάτρια, u.zw. nicht als ob ihrer die Gottheit bedürfte. Wer glaube, die Götter bedürften der Opfer,

hielte sich für dem Gotte überlegen. Nicht der Zorn der Götter sei schädlich, sondern wenn man sie nicht kenne. Den Göttern sei der Zorn fremd. Der Gottheit könne man auch nicht schaden, man betrüge sich selbst.

19. Kapitel. Auf Kult komme es nicht an; nicht Tränen, Bitten oder Opfergaben bewegten oder ehrten die Gottheit, sondern eine fest eingewurzelte rechte Gesinnung. Opfer seien ein Fraß des Feuers und Weihegeschenke Beute für die Räuber. Der Nus selbst solle der Tempel Gottes sein.

20. Kapitel. Wenn Markella immer an den Zusammenhang von Seele und Leib denke, sehe Gott auf ihr Wollen und Handeln. Ihr Reden solle gotterfüllt und in der Wahrheit sein.

21. Kapitel. Die Seele sei Wohnstatt der Götter oder der Dämonen. Wenn jemand mit der Gottheit vereint sei, sage und tue er das Gute. Wenn sich jemand über das Schlechte freue, erkenne man daran, daß dieser von einem bösen Dämon erfüllt sei. Um die Gläubigen kümmere sich Gott. Angeloi und gute Daimones seien Zeugen seiner Werke.

22. Kapitel. Die Ungläubigen lehnten die Vorsehung ab und brächten sich selbst in größte Gefahr. Sie irrten dabei, und begingen Unrecht. Sie könnten aber der göttlichen Strafe nicht entgehen.

23. Kapitel. Wenn auch Leute glaubten, die Götter zu ehren, sich aber um ἀρετή nicht kümmerten, nütze ihnen dies nichts; der Glaube dürfe nicht sinnlos sein und müsse die rechte Art der Gottesverehrung kennen. Wenn sich die Gottheit über das materielle und vor allem über das geistige Opfer freue, müsse man jenes nach Möglichkeit und dieses über das mögliche Ausmaß hinaus darbringen.

24. Kapitel. An den Übeln sei kein Gott schuld, sondern der, welcher sie willentlich gewählt habe. Gebet, verbunden mit schlechten Taten, sei nicht gottwohlgefällig, wohl aber das Gebet, wenn es mit guten Taten verbunden sei. Vier Grundsätze: Glaube, Wahrheit, Liebe, Hoffnung. Glauben sei Hinwenden zu Gott, der Glaubende müsse sich um Erkenntnis bemühen, der, welcher erkannt habe, das Erkannte lieben, und der Liebende die Seele durch gute Hoffnung nähren.

25. Kapitel. Die drei Gesetze: Das göttliche, das der sterblichen Natur, das positive. Das natürliche regle die Vorteile des Leibes und tadle das Übermaß. Das positive diene der Gemeinschaft. Das göttliche aber diene zum Heile. Vernachlässigung des natür-

lichen Gesetzes bestehe in Unwissenheit, die Übertretung aber in Verachtung. Das positive Gesetz sei relativ und betreffe nur den Betretenen, nicht aber die bloße Absicht.

26. Kapitel. Das göttliche Gesetz könne nicht übertreten werden, weil es in dem, der es verachten würde, gar nicht aufleuchte; es sei stärker als alles andere. Der Nus erkenne dieses Gesetz, da es in ihn hineingeprägt sei. Seele : Nus = Leib : Seele. Der Nus ernähre die Seele in der Wahrheit und sei ihr Lehrer, Retter, Ernährer, Hüter und Führer nach oben. Im Schweigen spräche er die Wahrheit.

27. Kapitel. Zuerst sei das natürliche Gesetz zu beobachten, dann könne man zum göttlichen emporsteigen, welches das der Natur festgesetzt habe. Das positive sei unbedeutend; es diene nicht dazu, daß man nicht Unrecht tue, sondern daß man nicht Unrecht erleide. — Der Reichtum der Natur sei philosophisch und leicht zu beschaffen, der Reichtum des leeren Wahnes maßlos und schwer zu beschaffen. Dieser könne nicht befriedigt werden, jener leicht. Vergleich mit den Fieberkranken.

28. Kapitel. Enthaltsamkeit liege im Willen der Natur und in dem der Götter, welche die Natur gestaltet hätten. Die breite Masse fürchte das einfache Leben. Philosophen suchten aber das Richtige zu erkennen und rieten, sich in Bescheidenheit zu üben.

29. Kapitel. Nicht das Fleisch oder die äußeren Dinge seien am Unglück schuld, sondern die unbeherrschte Seele. Bedrängnis impliziere Naturvergessenheit. Äußere Bescheidung und innerer Friede seien besser als äußerer Reichtum und innere Unruhe.

30. Kapitel. Der Ruf des Fleisches übertrage sich auf die Seele; damit habe sie zu kämpfen. Man solle das Unglück kennenlernen und das Glück nicht zu sehr hochschätzen. Das vorübergehende Glück solle man ohne inneres Engagement hinnehmen.

31. Kapitel. Der Mangel an Besitz sei keine Mühsal. Das Streben nach wahrer Philosophie befreie von Unruhe und Drangsal. Vergleich Philosophie — Medizin.

32. Kapitel. Das göttliche Gesetz spräche im reinsten Teil des Verstandes. Selbsterkenntnis hänge davon ab, daß man den Leib wie die Haut um das Embryon im Mutterleib oder wie den Halm des Getreides betrachte. Beide fielen weg, wenn die Frucht reif geworden sei. Je mehr Hinwendung zum Sterblichen, desto weniger Selbsterkenntnis. Je weniger Verbindung mit dem Leib, desto größere Gottesnähe. Opferbereitschaft hiefür nötig.

33. Kapitel. Der (vom Sterblichen) Freie sei Gott nahe. Die Fesseln des Leibes müßten überwunden werden, dies bedeute den Weg zur Seligkeit. Aus dem Jungfräulichen der Seele komme das Seligste.

34. Kapitel. Bereitschaft, für das Heil der Seele den Körper hinzuopfern, wie man Körperteile für die Gesundheit des Leibes opfere. Die Vernunft solle herrschen; die Affekte seien die ärgsten Tyrannen.

35. Kapitel. Den Hausgenossen solle Markella kein Unrecht tun, und wenn sie strafe, solle sie dies human tun (nicht im Zorn, Überzeugen, Gelegenheit zur Verteidigung). Selbst solle sie viel tun. Naturgemäßer Gebrauch der Glieder. Nie Gebrauch der bloßen Lust wegen. Fundament der Frömmigkeit sei die Menschenliebe.

VI

KOMMENTAR

Dem griechischen Text und seiner Übersetzung auch einige Erklärungen hinzuzufügen, scheint bei dem bereits bekannten Charakter der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν angezeigt. Ich habe mich nicht ganz leichten Herzens dazu entschlossen, da ich das sehr verschiedene Bedürfnis der einzelnen Leser, über das eine oder wieder über das andere Auskunft zu erhalten, kenne — ich habe im Spaß öfters einen Kommentar als jenes Buch definiert, in dem man alles findet, was man nicht sucht, und alles nicht findet, was man sucht. Anderseits bin ich mir der eigenen Insuffizienz bewußt, die einem gerade bei der Zusammenstellung eines Kommentars so recht klar wird. Ich ziehe daher im allgemeinen die Spezialbehandlung einer Einzelfrage in Form eines Annex oder sonstwie dem durchlaufenden Kommentar vor, da man in diesem gezwungen ist, auch zu solchen Punkten etwas zu sagen, zu denen man nichts Neues zu bieten hat, sondern einfach referiert. Dies tun wir selbstverständlich auch in den Vorlesungen zu einem guten Teil; freilich soll die streng wissenschaftliche Publikation m.E. der Forschung und nur nebenbei der Lehre dienen.

Die sehr wohlwollende und anerkennende Rezension meiner Edition von Theophrastos, περὶ εὐσεβείας von R. Weil (Revue des Études Grecques, Bd. 78, 697 f.) hat mir aber doch gezeigt, daß ein gewisses Bedürfnis nach Erklärungen besteht; freilich tut es dem Werte eines Buches keinen Eintrag, eine bestimmte Frage nicht zum Gegenstand der Erörterung genommen zu haben, außer diese wäre ein Glied in einer Kette, an deren Ende eine aufgestellte und unbewiesene Behauptung stünde. Dies ist hier wie dort nicht der Fall und von niemandem vermutet worden. Aber der Wunsch eines so angesehenen Gelehrten und das aufmunternde Urteil einiger Freunde haben mir den Mut gegeben, einen bescheidenen Kommentar hinzuzufügen und zu hoffen, daß sich auch dabei mancher Aspekt eröffnet, der zumindest in dieser Form nicht bekannt ist.

I 1. Die Adressatin der protreptischen Schrift wird vorgestellt.

Porphyrios nennt sie mit Namen [1]) und gibt an, daß sie fünf Töchter und zwei Söhne habe. Aristokritos (Ausg. K. Buresch, Klaros 1889, 124) berichtet, daß die Gattin des Porphyrios, welcher dort nur fünf Kinder zugeschrieben werden (πέντε παίδων μητέρα), damals bereits eine alte Frau gewesen sei (γεγηρακυῖαν ἤδη). Dies scheint eine ungenaue, eben nur relativ gemeinte Angabe zu sein, da Porphyrios selbst davon spricht, daß ihre Kinder z.T. noch νήπιοι sind, z.T. aber ἤδη εἰς γάμου ἡλικίαν ἡβᾶν ἐφορμῶντες sind (a.O.). Da in der Frage der Kinderzahl Porphyrios zweifelsohne eine verläßliche Quelle sein konnte, ja sogar sein mußte, zeigt sich Aristokritos mit seiner Angabe von fünf Kindern gegenüber sieben Kindern (θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων) bei Porphyrios (a.O.) als in diesem Belang ungenau informiert; die Formulierung πέντε παίδων μητέρα bei Aristokritos gegenüber ... θυγατέρων μὲν πέντε, δυοῖν δὲ ἀρρένων .... μητέρα bei Porphyrios beweist die Zwischenschaltung einer ungenauen exzerpierenden Quelle, welche Aristokritos vorgelegen hatte. Dies erscheint auch deshalb wichtig, weil bei Aristokritos Markella Ἑβραίαν genannt wird, worüber Porphyrios nichts berichtet. Wir sind glücklicherweise in der Lage, die Fehlerquelle für die falsche Kinderzahl genau anzugeben. Es ist Eunapios, der dieselbe (falsche) Anzahl von Kindern nennt. Hier der Text: ... καὶ πρὸς Μάρκελλάν γε αὐτοῦ γυναῖκα γενομένην βιβλίον φέρεται, ἥν φησιν ἀγαγέσθαι καὶ ταῦτα οὖσαν πέντε μητέρα τέκνων, οὐχ ἵνα παῖδας ἐξ αὐτῆς ποιήσηται, ἀλλ' ἵνα οἱ γεγονότες παιδείας τύχωσιν· ἐκ φίλου γὰρ ἦν αὐτοῦ τῇ γυναικὶ τὰ τέκνα προυπάρξαντα. (Eunapios, Vitae philosophorum ac sophistarum ed. Boissonade 1822, 11, bei J. Bidez, Vie de Porphyre, le philosophe néoplatonicien, Gent 1913, p. 50, 20ff.). Eine Entscheidung über die Richtigkeit der Angabe, daß Marcella hebräischer Herkunft gewesen sei, ist freilich äußerst schwierig [2]); die Tatsache, daß Porphyrios die

---

[1]) Μαρκέλλα in der Handschrift deutlich lesbar. Die Betonung scheint der lateinischen Wortform zu folgen. Anders ist ihr Name bei Eunapios betont: πρὸς Μάρκελλάν γε (Text bei Bidez p. 50, Zeile 20).

[2]) Zum Interesse des Porphyrios für das Alte Testament und für das Judentum vgl. J. H. Waszink, Porphyrios und Numenios, in Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Bd. 12, 1965, 35 ff., bes. 49 ff. Waszink hat gezeigt, daß Porphyrios durch Numenios (der seinerseits wieder Philo Judaeus gefolgt war) an die philosophische Ausdeutung des Alten Testaments herangeführt wurde. Zur Frage der Abhängigkeit des Porphyrios von Numenios (welche besonders in der Schrift des Porphyrios περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρου deutlich hervortritt) ist immer der wichtige Beitrag von Waszink heranzuziehen.

Witwe seines Freundes geheiratet hat, würde in die jüdische Vorstellungswelt nicht schlecht passen. H. Chadwick, The Sentences of Sextus, A Contribution to the History of Early Christian Ethics, Cambridge 1959, 142, setzt sich nicht eigens mit dieser Frage auseinander, scheint aber der Quelle Glauben zu schenken, da er sagt: „. . . . the widow of one of his own circle of admirers and friends, a Jewess, according to a fifth-century Christian source, of Palestinian Caesarea." Ich möchte, freilich mit aller Vorsicht, welche dort geboten ist, wo abgeleitete Quellen dazwischen liegen, der Angabe Ἑβραίαν glauben. Bewußt wurde auf eine Kritik der Behauptung, Porphyrios wäre Apostat gewesen (ὁ Πορφύριος εἷς ἐγένετο παρὰ τὴν ἀρχὴν ἐξ ἡμῶν, διὰ δὲ τὰς ἐπενεχθείσας αὐτῷ, ὡς ἱστόρησαν ἅγιοι, ὑπό τινων Χριστιανῶν ἐν Καισαρείᾳ τῆς Παλαιστίνης πληγὰς ἐν ἰδιωτικοῖς πράγμασιν ἀπέστη ἀφ' ἡμῶν) und er hätte aus Geldgier die reiche Witwe geheiratet (φιλοχρήματος δὲ ὢν πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα πέντε παίδων μητέρα, γεγηρακυῖαν ἤδη καὶ Ἑβραίαν) verzichtet, da es sich hier um Polemik handelt, welche offenbar in des Aristokritos volkstümlichen Quellen vorlag. Was den ersten Sachverhalt betrifft, so darf man nicht übersehen, daß Porphyrios einige Kenntnis der christlichen Lehre besessen hat (vgl. die Polemik gegen die hypostatische Union, die Auferstehung des Fleisches u.ä.). In letzter Zeit kommt die Kenntnis seiner Polemik gegen den jüdisch-christlichen Allmachtsbegriff hinzu, vgl. D. Hagedorn und R. Merkelbach, Ein neues Fragment aus Porphyrios „Gegen die Christen", Vigiliae Christianae 20, 1966, 86 ff. Das Kernstück des Textes aus dem Hiobkommentar des blinden Didymos (gefunden auf einem Papyrus in Tura, 1941): σοφίζονται γάρ τινες, ὧν ἐστι καὶ Πορφύριος καὶ ὅμοιοι, ὅτι „εἰ πάντα δυνατὰ τῷ θεῷ, καὶ τὸ ψεύσασθαι, καὶ εἰ πάντα δυνατὰ τῷ πιστῷ, δύναται καὶ κλίνην ποιῆσαι καὶ ἄνθρωπον ποιῆσαι." „Denn es gibt Leute, zu denen Porphyrios und seinesgleichen gehören, welche sophistische Trugreden führen: 'Wenn Gott alles möglich ist, dann auch die Lüge; und wenn dem Gläubigen alles möglich ist (Mt. 17, 20), dann kann er ebensogut wie ein Bett auch einen Menschen machen.' " (Übers. von Hagedorn-Merkelbach). Zu anderen Stellungnahmen des Porphyrios vgl. Porphyrios, „Gegen die Christen" hsgg. v. A. v. Harnack, Abhandl. d. preuß. Akad. 1916, phil.-hist. Kl. 1, 94. F. Jacoby, F.Gr.Hist. 260. F, 33-61. H. O. Schröder, Die Welt als Geschichte 17, 1957, 196 ff. — Die Frage, ob die vier στοιχεῖα christlicher Provenienz sind oder nicht, wird dort (cap. XXIV) in

Rede stehen. — Daß auch von christlicher Seite eine Tendenz zur harten Polemik bestanden hat, ist zu erwarten.

Was den zweiten Sachverhalt, den von Porphyrios' Geldgier und des Reichtums Markellas, betrifft, so stehen eben zwei Parteien einander gegenüber. Porphyrios predigt, daß man nicht φιλοχρήματος sein darf, weil man sonst ἐξ ἀνάγκης ἄδικος und somit εἰς θεὸν καὶ εἰς πατέρας ἀνόσιος καὶ εἰς τοὺς ἄλλους παράνομος (vgl. XIV 15 f.) ist, und verteidigt sich gegen den Vorwurf οὔτε μὴν διὰ χρημάτων περιουσίαν ἢ ὑμῖν ἢ ἐμοὶ προσοῦσαν· ἀγαπητὸν γὰρ καὶ τῶν ἀναγκαίων τὸ τυχὸν οὖσιν ἀκτήμοσιν . . . (I 7 f.). Aristokritos wirft ihm eben diese Schwäche (mit Bezugnahme auf φιλοχρήματος) vor; hinter Aristokritos steht aber nicht nur eine Reaktion der von Porphyrios angegriffenen Christen, sondern auch die Meinung der Mitbürger (τῶν πολιτῶν σου vgl. Porph. I 14 f.), die kaum ganz uninformiert gewesen sein werden. Besieht man die Verteidigung des Porphyrios genau, so scheint im Worte περιουσίαν (und wohl auch im zweiten Satz) durch, daß Markella nicht gerade arm gewesen ist. Wird die Behauptung πλουσίαν ἔγημε γυναῖκα (ähnlich wie γεγηρακυῖαν) *cum grano salis* zu nehmen sein, so war Markella doch kaum eine arme Frau.

I 4. οὔτε παιδοποιίας χάριν τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος usw.: Hier tritt bereits die im Neuplatonismus übliche Sinnenfeindlichkeit deutlich zutage. Die Geringschätzung des Geschlechtsverkehres durchzieht die Schrift; bes. wendet er sich gegen die Sinnenlust (ψιλῆς δὲ ἕνεκα ἡδονῆς μηδέποτε χρήσῃ τοῖς μέρεσι XXXV 12 f.), aber das Streben, sich vom Leib fernzuhalten, wird verallgemeinert: ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προςπαθείας ἀφίσταται, τοσούτῳ μέτρῳ τῷ θείῳ πελάζει XXXII 4 f. In diesem Sinne ist auch vor allem die Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, bei welcher bereits der Titel das Anliegen verrät, abgefaßt und die Forderung vertreten, sich des Fleischgenusses, der seinerseits zu anderen „fleischlichen" Gelüsten stimuliere, zu enthalten (vgl. etwa De abstin. 1, 47); der Titel ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά weist selbstverständlich in dieselbe Richtung.

I 8. ἀγαπητὸν γὰρ καὶ τῶν ἀναγκαίων τὸ τυχὸν οὖσιν ἀκτήμοσιν: Bidez stellt dazu mit Recht fest, daß damit nicht ausgesagt sein soll, daß Markella eine arme Frau war („ne prouvent pas que Marcella était pauvre" J. Bidez, Vie de Porphyre, 1913, 111, Anm. 2).

II 17 ff. Nach der Angabe der negativen Gründe im cap. I gibt Porphyrios im II. Kapitel einen der beiden Gründe dafür an, wes-

halb er geheiratet habe. Die Anspielung auf Sokrates ist mit Platon, Phaid. 61 A zu vergleichen. Dort läßt Platon Sokrates auf das Geheiß eines öfter wiederkehrenden Traumgesichts, welches gefordert hatte: Ὦ Σώκρατες, μουσικὴν ποίει καὶ ἐργάζου (Plat. 60 E), bezugnehmen; Sokrates habe dies aber in seinem Leben falsch verstanden und geglaubt, es sei die Philosophie mit μουσική gemeint (ὡς φιλοσοφίας μὲν οὔσης μεγίστης μουσικῆς 61 A). Im Kerker nun habe sich Sokrates entschlossen, δημώδη μουσικὴν nicht zu vernachlässigen. Porphyrios vergleicht sich also in gewissem Sinne mit Sokrates auf dem Höhepunkt seiner Erkenntnis. Zugleich aber zeigt sich das Streben des Porphyrios nach existentieller Sicherung seiner Persönlichkeit; Hand in Hand damit geht auch seine deutliche Anerkennung der εὐσέβεια.

In der vorliegenden Stelle kommt der enge Zusammenhang von religiöser Zeremonie und dem Theater, welcher von modernen Verhältnissen weit entfernt ist, aber antikes Denken widerspiegelt, deutlich zum Ausdruck. Der Vergleich des Lebens mit dem Theater spielte im stoischen Denken eine große Rolle. Für die porphyrianische Art ist der Einbau von an sich wesensfremden Elementen, die in der kultlich orientierten Erzählung bestehen, in sein System kennzeichend. Man vergleiche hiezu etwa De abstin. 2, 9. Dort ist von einem λόγιον die Rede, welches die Schlachtung eines Tieres dann gestattet, wenn das Tier zustimmte (dies suchte man durch das Einflößen eines Wassertropfens ins Ohr — worauf das Tier nickte — zu erreichen):

οὔ σε θέμις κτείνειν οἴων γένος ἐστὶ βέβαιον,
ἔγγονε θειοπρόπων· ὃ δ' ἑκούσιον ἂν κατανεύσῃ
χέρνιβ' ἐπιθύειν τὸ δ', Ἐπίσκοπε, φημὶ δικαίως
(De abstin. 9, 12 ff.)

Wohl geht es Porphyrios in seiner Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων in erster Linie um den Verzicht der philosophisch eingestellten Menschen auf Fleischgenuß (vgl. De abstin. 2, 2), aber auch die Tötung von Tieren ist ihm suspekt (vgl. das 3. Buch De abstin. überhaupt und die eingearbeiteten Stellen aus Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, bes. Frg. 7 meiner Ausgabe). Trotzdem findet das neuplatonische λόγιον in De abstin. Platz. Diesem Streben, Vorstellungen verschiedener Provenienz zu integrieren, entspricht im formalen Bereich das Streben einer Integration in Aufbau und Stil (vgl. hiezu seine programmatische Formulierung De abstin. 2, 4 καὶ

ὅλως πᾶν τὸ παρακείμενον, τὰ μὲν αὐτοὶ ἐφευρίσκοντες, τὰ δὲ παρὰ τῶν παλαιῶν λαμβάνοντες ἀναγράψομεν, τοῦ συμμέτρου καὶ οἰκείου τῇ ὑποθέσει στοχαζόμενοι κατὰ δύναμιν).

II 19. τοὺς γενεθλίους θεούς: vgl. Hieronymus, adv. Iovin. 1, 191. — Porphyrios spricht nicht ohne Resignation von der trago-komischen Situation, in der er sich den γενέθλιοι θεοί ergeben zeigen muß, wie einst Sokrates der gewöhnlichen Musik. Die Bedeutung von γενέθλιοι θεοί wird für gewöhnlich in „Stammesgötter" und „Geburtsgötter" differenziert; Dionysios von Halikarnass (Antiqu. Rom. 1, 67) verwendet den Ausdruck für die römischen Penaten. Die übliche Differenzierung überspitzt ein wenig; denn eigentlich sind beide Funktionen, die der Stammesgötter und der Geburtsgötter, nur Aspekte derselben Vorstellung. Die Götter des Geschlechts sind eben auch die Garanten für den Nachwuchs, was etwa das Gebet des Bräutigams zu den Tritopatores zeigt (vgl. hiezu W. Pötscher, Hera und Heros, Rhein. Mus. Bd. 104, 1961, 353 f.). An der hier in Rede stehenden Stelle (πρὸς Μαρκέλλαν II 19) ist die Funktion der γενέθλιοι θεοί als Garanten der Nachkommenschaft (wie bei Platon, Nomoi V, 729 C γενεθλίους θεοὺς εἰς παίδων αὐτοῦ σποράν) im Vordergrund, was einen trago-komischen Kontrast zu Porph., πρὸς Μαρκέλλαν I 4 f. οὔτε παιδοποιίας χάριν τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος ergibt; aber gerade im Kontrast von μουσική als reinster μουσική, d.h. Philosophie und δημώδης μουσική, welche Sokrates in seinen letzten Stunden betreiben mußte (vgl. Platon, Phaidon 60 E ff.), besteht ja der Vergleich mit diesem. Porphyrios will sagen: „Ich habe mich all dem unterzogen, was eben zur Eheschließung gehört, so grotesk dies auch für uns und unser Ziel ist." — Wenn Porphyrios hierin Sokrates nachzueifern behauptet, so stimmt dies auch zu dem existentiellen Anliegen, das, wie die Schrift auf weiten Strecken zeigt, bei ihm viel stärker ist als bei seinem Lehrer Plotinos. Geht es diesem vor allem um die Erkenntnis und implicite um die sinngemäße Einordnung der Teile der gesamten Wirklichkeit in das System von ἕν — νοῦς — ψυχή — σῶμα — ὕλη, so steht bei Porphyrios die σωτηρία des Menschen im Mittelpunkt seines Interesses. Daß dies auf der Basis des plotinischen Systems geschieht, versteht sich. Man könnte (*cum grano salis*) von einer anthropozentrischen Wende im Denken des Porphyrios gegenüber dem des Plotinos sprechen. Dem Anliegen der σωτηρία entspricht auch der Blick auf die δαίμονες — Lehre des Numenios; der Mensch hat sich vor den gefährlichen Mächten zu schützen.

III 4 ff. Als zweiter Grund für die Heirat wird das geistige Bedürfnis Marcellas angegeben. Dieses sei θειοτέρα (III 4) und nicht dem, was δημώδης ist, ähnlich. Hierin zeigt sich die Tendenz des Porphyrios, einerseits Fremdes zu integrieren und somit einen Schichtenbau seiner Auffassung zu erreichen, was ihn, freilich entfernt genug, mit Theophrastos (vgl. RE, Suppl. 7, 1554 ff.) vergleichbar macht, und anderseits sich vom ,,Volke" zu distanzieren (vgl. De abstin. 2, 2 οὐχ ἁπλῶς πᾶσιν ἀνθρώποις παραγγέλλεται, ἀλλὰ τοῖς φιλοσόφοις. Auch in ad Marc. ist ἐπὶ πλήθους so gebraucht, daß der Menge κενοδοξία ψυχῆς zugeschrieben wird).

Durch das Wort συνοίκησιν ist ein Rückverweis auf σύνοικον am Anfang des 1. Kapitels gemacht; der Kreis um die Begründung seiner Heirat, um die Apologie, könnte man sagen, schließt sich damit. — Eine gewisse Parallele zur Verteidigung des Porphyrios ist die Apologie des Apuleius aus demselben Anlaß.

Der Ausdruck συλλήπτωρ führt auf die Frage, welche Funktion der Lehrer dem Schüler gegenüber in der Philosophie habe. Im Kapitel IX etwa heißt er καθηγεμών (Z .8) und ὁ ὄντως ὑφηγητής (Z. 9), was auch bestens zur Auffassung des Lebens als Weg zum seligen Leben hin (μέγα ἡγοῦ σοι ἐφόδιον εἰς βίον μακάριον XXXIII 11, vgl. VI 12; VII 4 u.ä.) paßt. Über die Funktion des ὑφηγητής oder καθηγεμών geht die des συλλήπτωρ noch hinaus und verbindet die Vorstellung des Lehrers mit religiösen Kategorien. Der Begriff des συλλήπτωρ ist bereits in der Tragödie, dort allerdings in negativem Sinne verwendet. In der tragischen Dichtung des Aischylos (vgl. Ag. 1508) greift der ἀλάστωρ als συλλήπτωρ bei dem zur Schuld veranlagten Menschen mit an und führt ihn in das μῦσος, um ihm den Weg über das πάθος zum μάθος zu zeigen. Euripides läßt in seiner Tragödie ,,Orestes" den toten Agamemnon συλλήπτωρ nennen (σὺ δ' ἡμῖν τοῦδε συλλήπτωρ γενοῦ 1230). Platon überträgt den Begriff auf die Philosophie und wendet den Sinn ins Positive: ἐμοὶ μὲν γὰρ οὐδέν ἐστι πρεσβύτερον τοῦ ὡς ὅτι βέλτιστον ἐμὲ γενέσθαι, τούτου δὲ οἶμαί μοι συλλήπτορα οὐδένα κυριώτερον εἶναι σοῦ.

Porphyrios will im Leben der Witwe die Stelle des Gatten ersetzen und bei der zur Wahrheit Strebenden (τῇ μάλιστα τὴν ἀλήθειαν προτιμώσῃ III 15 f.) auch in Umkehrung des alten tragischen συλλήπτωρ—Begriffes — also im platonischen Sinne — mitangreifen und ihr verständiger καθηγεμών sein. Hierin zeigt sich der stark vom Religiösen her bestimmte Akzent von Porphyrios' philosophischem Denken.

IV 19. ὥσπερ ἐκ παρακειμένων πηγαίων ναμάτων . . .: Der Vergleich der philosophischen Unterweisung mit dem frischen Quellwasser wurzelt letztlich im Gefühlswert, welches das Wasser und besonders fließendes im heißen Süden besitzt. In Mitteleuropa wird Wasser öfters mit Brot assoziiert, und „Wasser und Brot" gilt dann als besonders karge Nahrung. Für die trockenen Mittelmeerländer liegen die Verhältnisse eben anders; Pindar etwa kündet in der 1. Olympischen Ode, Vers 1: Ἄριστον μὲν ὕδωρ. Platon behandelt in den Gesetzen (761 A f., 844 B f.) ausführlich die νάματα. Eng damit hängt die Vorstellung von der befruchtenden Funktion des Wassers zusammen, welche im ἱερὸς γάμος, der heiligen Hochzeit von Himmel und Erde (vgl. Klinz, ʽΙΕΡΟΣ ΓΑΜΟΣ, Diss. Halle 1933), den adäquaten mythischen Ausdruck gefunden hat; für Porphyrios ist die Philosophie lebenerweckend (vgl. z.B. cap. IX 5 ff., vgl. die συλλήπτωρ-Vorstellung in der porphyrianischen Umprägung). Einen weiteren Vergleichspunkt zwischen Philosophie und Wasser bildet die Klarheit (vgl. cap. X 19 ff. συνάγοις δ' ἂν καὶ ἐνίζοις τὰς ἐμφύτους ἐννοίας καὶ διαρθροῦν συγκεχυμένας καὶ εἰς φῶς ἕλκειν ἐσκοτισμένας πειρωμένη usw.).

IV 22 f. καλούσης δὲ τῆς τῶν ʽΕλλήνων χρείας: Was unter dieser χρεία gemeint ist, läßt sich nicht mit Sicherheit ausmachen. H. Chadwick, The sentences of Sextus, 142 f. hat die Frage besonnen behandelt. Er nennt die Formulierung des Porphyrios „a strange and cryptic phrase, which may perhaps mean that he had been invited to attend the confidential deliberations which preceded the launching of the persecution of the Church under Diocletian in 303." In der Beurteilung, daß Porphyrios in den Augen der Initiatoren der geeignete Mann gewesen wäre, stimme ich Chadwick bei. Die bei J. Bidez, Vie de Porphyre, 1913 herangezogene Stelle aus den Divinae Institutiones des Lactantius scheint mir großes Gewicht zu besitzen. Die Andeutungen des Lactantius fügen sich nicht nur, wie Chadwick (a.a.O., 142) meint, sehr gut zu den in der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν vertretenen Tendenzen (vgl. auch das zu cap. III Gesagte), sondern auch zur Thematik der Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (und zu ihrem Titel). Die Schwierigkeit bei der Identifizierung des von Lactantius genannten Propagandisten in Nikomedia mit Porphyrios besteht darin, daß dort eine Schrift gegen die Christen in drei Büchern genannt wird, während Porphyrios seine Schrift in 15 Büchern verfaßt hat. Die Alternative (vgl. Chadwick, 143, Anm. 1), ob Porphyrios etwa zuerst drei und dann

die restlichen Bücher erscheinen hat lassen oder ob in den Handschriften des Lactantius doch die Zahlzeichen für 3 und 15 vertauscht worden wären, läßt sich nicht entscheiden. Jedenfalls steht fest, daß Lactantius selbst den Fehler nicht begehen konnte, da die porphyrianische Schrift gegen die Christen zu bekannt gewesen ist.

Es ist betrüblich, daß Sicherheit nicht zu erreichen ist, da sich daraus auch der Zeitansatz der Schrift ad Marcellam ergeben würde. Daß die Reise in seinem Sinne und dem seiner Richtung dringend gewesen ist, scheint sich daraus zu ergeben, daß er bereits nach zehnmonatiger Ehe (vgl. IV 28) abgereist ist. Daß es sich um einen Ausnahmezustand und um keine andauernde Tätigkeit in der Fremde handelte (was auf eine Beratung der Verfolger durch einen „Fachmann" passen würde), scheint aus der Bemerkung σπεύδω μὲν γὰρ ὃν ἂν δύνωμαι τρόπον τὴν ταχίστην πάλιν ἀναλαβεῖν hervorzugehen.

V 4. οἰκειότερον: Der in der Stoa beliebte Begriff der οἰκείωσις wurde zuerst als der von οἰκειότης von Theophrastos geprägt (vgl. F. Dirlmeier, Die Oikeiosis-Lehre Theophrasts, Philologus, Suppl.-Bd. 30, 1937, und O. Regenbogen, Theophrastos RE Suppl.-Bd. 7, 1354 ff.; C. O. Brink, Οἰκείωσις and Οἰκειότης. Theophrastus and Zeno on Nature in moral theory, Phronesis Bd. 1, 1955/56, 123 ff. — Cf. Porph. VI 13. — Bei Plotin etwa περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς cap. 9: τὸν οἰκεῖον τόπον. Oder τὸ γὰρ ὁρῶν πρὸς τὸ ὁρώμενον συγγενὲς καὶ ὅμοιον ποιησάμενον δεῖ ἐπιβάλλειν τῇ θέᾳ (Plot. Enn. 1, 6, 9, 28 f.).

V 5. οἴκου κήδεσθαι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν: Od. τ 23 und β 227 sind miteinander verbunden. Der Vers β 227 lautet: πείθεσθαί τε γέροντι καὶ ἔμπεδα πάντα φυλάσσειν und τ 23 οἴκου κήδεσθαι καὶ κτήματα πάντα φυλάσσειν. Homer gilt dem Porphyrios in gewissem Sinne auch als philosophische Autorität (vgl. ῥητέον δὲ ὅτι φιλοσοφεῖ Ὅμηρος, Porph., Quaest. Hom. ad Iliad. 15, 13 f. p. 200 Schrader. —[Plut.] De vita et poesi Homeri). Die Interpretation der homerischen Grotte (Odyss. 13, 102 ff.) in der anderen porphyrianischen Frühschrift Περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρου spricht hierüber eine deutliche Sprache; aber auch die allegorische Art jener Interpretation wird damit hinlänglich beleuchtet. Über die allegorische Deutung des Alten Testaments bei Numenios vgl. J. H. Waszink, Porphyrios und Numenios, in Porphyre (Entretiens sur l'Antiquité Classique Bd. 12, Fondation Hardt 1965), 50 ff.

Die Verbindung der beiden Versteile τ 23 und β 227 paßt bestens

in den Zusammenhang der porphyrianischen Schrift. Ihm kommt es auf die Sicherheit an, welche Markella aus der Philosophie gewinnen solle, V 11 f. spricht er ja auch in bezug auf die Philosophie von μόνου ἀσφαλοῦς πείσματος. Gleichermaßen großzügig geht er auch mit Hom. Ilias B 723 um; aus diesem Vers ἕλκει μοχθίζοντα κακῷ ὀλοόφρονος ὕδρου greift er ἕλκει μοχθίζοντος heraus und differenziert nun die Situation der Gattin von der des Philoktet (πλὴν ὅτι τῷ μὲν τὸ ἕλκος ὑπὸ) und fügt (unter Auslassung von κακῷ) den restlichen Teil des Verses ein: ὀλοόφρονος ὕδρου.

V 8. τὸ εἰς τὴν γένεσιν πτῶμα: Die Vorstellung vom Fall der Seele spielt bei Porphyrios' Lehrer Plotinos eine wichtige Rolle. Dieser widmet dem Thema eine eigene Schrift mit dem Titel περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς, in welcher er als Hauptanliegen die These vertritt, daß die Seele im Leib doch eigentlich auch immer im Geiste weilt; sie habe eine Art von Mittelstellung (vgl. bes. cap. 40 ff. Dazu auch Porph. in ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά bei Stob. 1. Bd. p. 343 Wachsmuth. Über die Beseelung p. 345 ff.). Sie ist nach Plotinos' Auffassung in die Fesseln des Leibes geraten (ἐν δεσμοῖς τοῖς τοῦ σώματος γενέσθαι ἁμαρτούσῃ cap. 23), ja in sie hineingestürzt (εἴληπται οὖν πεσοῦσα καὶ πρὸς τῷ δεσμῷ οὖσα καὶ τῇ αἰσθήσει ἐνεργοῦσα cap. 23).

V 9. οὐ τῶν θεῶν ἡμᾶς ὑπεριδόντων: Die Götter werden durch den Vergleich mit den Atreiden als die Weltherrscher deklariert. Der Satz zeigt das Bewußtsein, daß die Götter für den Frommen sorgen, auch wenn er verlassen zu sein scheint; sie sind seine Retter. Markella solle sich nicht dem „Strom der Dinge" (τῷ σύροντι ποταμῷ τῶν πραγμάτων V 16) hingeben, sondern durch Verinnerlichung zur Askesis zu gelangen trachten. — Vgl. Plotinos, περὶ προνοίας bes. α' cap. 35 σῴζεσθαι γὰρ ἐκ πολέμων φησὶ δεῖν ὁ νόμος ἀνδριζομένους, ἀλλ' οὐκ εὐχομένους usw.

V 17. ἡ τῶν ὄντως ὄντων ἀγαθῶν κτῆσις: Im Sinne Platons unterscheidet Porphyrios wirkliche Güter und Scheingüter. In gewissem Gegensatz zu dem stark empirischen Standpunkt des Peripatos, welcher die Wirklichkeit als Synthesis der in den Dingen konkretisierten noumenalen Inhalte ansah, geht Porphyrios auf die Trennung von noetischer und aisthetischer Weltwirklichkeit zurück. Vgl. Platon, Phaidros 249 C: ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως.

VI 8 f. τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ: Platon, am Anfang des 7. Buches seiner Politeia, spricht 517 B von einer ἀνάβασις und einer ἄνοδος der

Seele zum νοητὸς τόπος (τὴν δὲ ἄνω ἀνάβασιν καὶ θέαν τῶν ἄνω τὴν εἰς τὸν νοητὸν τόπον τῆς ψυχῆς ἄνοδον τιθεὶς οὐχ ἁμαρτήσῃ τῆς γ' ἐμῆς ἐλπίδος . . .).Vgl. den Neuplatoniker Hierokles, Ausg. F. W. A. Mullach, Fragmenta Philosophorum Graecorum, p. 471 (in Carm. Aur. 24). Über die Funktion der Philosophie, die Seele vom Körper loszulösen, vgl. Praechter RE 8, 1485.

VI 9 f. ἐπεὶ . . . . ἦν: Die Verwendung von ἦν in der Bedeutung von ἐστίν ist nicht häufig, allerdings schon früh belegt. Herodot 4, 64 (δέρμα δὲ ἀνθρώπου καὶ παχὺ καὶ λαμπρὸν ἦν ἄρα . . .), Platon, Phaid. 68 B (ὅτι οὐκ ἄρ' ἦν φιλόσοφος, ἀλλά τις φιλοσώματος). Die besondere Bedeutung von ἦν bei Aristoteles in der noch immer nicht völlig geklärten Formulierung τὸ τί ἦν εἶναι kehrt bei dessen Schüler Theophrastos wieder und zwar in derselben Verbindung (τὸ τί ἦν εἶναι) im sogenannten metaphysischen Bruchstück (p. 414, Wimmer), aber auch (variiert) im Frg. 11 der Schrift περὶ εὐσεβείας, Zeile 6 findet es sich (ἀλλ' ὥσπερ ἀδικίας καὶ πλεονεξίας ἦν τὸ μαντείας ἕνεκα ἀναιρεῖν τὸν ὁμόφυλον, οὕτω καὶ τὸ ἄλογον ζῷον σφάττειν μαντείας ἕνεκα ἄδικον). Vgl. dazu Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, Philosophia Antiqua Bd. 11, 57 f. Über den aristotelischen Wortgebrauch vgl. Fr. Bassenge, Philologus Bd. 104, 1960, 14 ff., 201 ff.; E. Tugendhat, Gnomon 1961, 704 f. u.a.

VI 10 f. ἀπὸ τῶν μυχῶν τοῦ σώματος . . . . ἀνακύπτειν: Der Ausdruck ἀπὸ τῶν μυχῶν führt in einen Vorstellungsbereich, der auch religiöse Bedeutung hat. Hes. Theog. 119 sagt: Τάρταρά τ' ἠερόεντα μυχῷ χθονὸς εὐρυοδείης. Hier ist die Bedeutung „das Innerste" (vgl. Suidas s.v. μυχός· ὁ ἐνδότατος τόπος) mit χθών und Τάρταρος verbunden. Das Wort kehrt bes. häufig in Grabepigrammen wieder (vgl. z.B. Anth. Pal. 7, 213, 6), was die Verbindung mit Hades sicherstellt. Durch den Pentemychos des Pherekydes von Syros wird der geheimnisvolle Charakter des Wortes μυχός verstärkt. Vgl. Porph. De antro 31, wo er Pherekydes paraphrasiert. — Das Wort ἀνακύπτειν findet sich bei Platon, Phaidr. 249 C in ähnlichen Zusammenhängen wieder; dort heißt es über die Seele, daß sie sich an das einst Gesehene erinnert ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα, ἃ νῦν εἶναί φαμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως. Vgl. auch Plotinos Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα . . . cap. 37 (πάλιν ἐξαναδῦναι). Zur Anschauung des θεός ist es nötig, sich vom Körper möglichst fernzuhalten. Dies wird u.a. durch ἀποχὴ τῶν ἐμψύχων (vgl. die danach benannte Schrift in 4 Büchern aus seiner sizilianischen Zeit), aber auch durch Enthaltung vom Sexualverkehr,

durch Philosophie und ständigen Kampf um die σωτηρία gegen die δεσμοί des Lebens erreicht. Vgl. bes. De abstin. I, p. 109 Nauck, 3 ff.: ὥστε καὶ μελετητέον, εἴπερ ἀναστρέφειν πρὸς τὰ ἐξ ἀρχῆς ἐσπουδάκαμεν, καθ' ὅσον δύναμις, αἰσθήσεως ἀφίστασθαι καὶ φαντασίας τῆς τε ταύταις ἑπομένης ἀλογίας καὶ τῶν κατ' αὐτὴν παθῶν . . . Vgl. Stob. III 581, 17 ff. Wachsmuth; vgl. auch Augustinus, De civ. Dei 10, 29 f. — Die Anstrengung um die σωτηρία, welche Porphyrios machen mußte, ist weit größer als bei seinem Lehrer Plotinos; dieser war ein ausgeglichenerer Mensch und litt nicht so wie sein Schüler an — wir würden heute bei solcher Übertreibung seitens des Porphyrios vielleicht sagen — neurotischen Ängsten. Wir wissen auch von einer psychischen Krise des Porphyrios, in welcher er sogar Selbstmordgedanken hegte (vgl. RE Bd. 22, 277). Während Plotin in den sechs Jahren, in denen Porphyrios sein Schüler gewesen ist, viermal das Erlebnis der Ekstasis gehabt haben soll, berichtet der Schüler, daß er selbst dies in den achtundsechzig Jahren seines Lebens nur ein einziges Mal erlebt habe (vgl. R. Harder, Entretiens sur l'Antiquité Classique Bd. 5, 325 ff.). Von der starken eigenen Anstrengung, ja den inneren Kämpfen des Porphyrios her finden also die Forderungen dieses Autors in ihrer sinnenfeindlichen Strenge ihre Erklärung.

VI 13. οἰκεῖον: vgl. cap. V.

VI 14. τὸ ῥεῖα ζώειν ist dem homerischen Sprachgebrauch entnommen (z.B. Hom. Il. Z 138 θεοὶ ῥεῖα ζώοντες) und zeigt die Vertrautheit des Porphyrios und des von ihm angesprochenen Kreises — der Brief war von vornherein zur Publikation bestimmt — mit der älteren griechischen Literatur, besonders mit Homer. Die mystische Interpretation, die in der Schrift De antro vorliegt, setzt auch einige Kenntnisse in dieser Richtung voraus.

VI 15. εἰς λήθην ἄγον: In der empirischen Welt ist die noetische Leistung beeinträchtigt; die Erkenntnisse, welche aus der Präexistenz kommen, werden durch die Sinnenwelt gestört. Auch die letztlich orphische Auffassung σῶμα — σῆμα, daß der Körper das Grab der Seele sei, daß also das rein Noetische die eigentliche Wirklichkeit und das Empirische eine Traumwirklichkeit sei, kommt durch καθεύδωμεν und ἐνυπνίων zum Ausdruck. Vgl. auch Plotinos, Περὶ τ. εἰς τ. σώμ. καθόδου τ. ψ. cap. 1, wo das Wachsein als die entsprechende Haltung angesehen wird. Die platonische Vorstellung von der Gefangenschaft der Seele im Irdischen (vgl. Phaidon, 114 B und 62 B. Kratyl. 400 C. Plotinos Περὶ τ. εἰς τ. σώμ. καθόδου

τ.ψ. cap. 5 — auf Platon zurückgreifend; cap. 6 λύσιν τῶν δεσμῶν καὶ ἄνοδον, wieder in Verbindung mit Platon; aber auch sonst cap. 17 δεσμὸς τὸ σῶμα καὶ τάφος, usw.) kehrt in VII 17 ff. der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν wieder.

VII 24. τοῖς σώφροσι: Als Archeget dieser Auffassung, daß der πόνος für die ἀρετή entscheidend sei, ist bereits Hesiod zu nennen. In seinen Erga 287 ff. kündet er:

τὴν μέν τοι κακότητα καὶ ἰλαδὸν ἔστιν ἑλέσθαι
ῥηιδίως· λείη μὲν ὁδός, μάλα δ' ἐγγύθι ναίει·
τῆς δ' ἀρετῆς ἱδρῶτα θεοὶ προπάροιθεν ἔθηκαν
ἀθάνατοι· μακρὸς δὲ καὶ ὄρθιος οἶμος ἐς αὐτὴν
καὶ τρηχὺς τὸ πρῶτον. ἐπὴν δ' εἰς ἄκρον ἵκηται,
ῥηιδίη δὴ ἔπειτα πέλει χαλεπή περ ἐοῦσα.

Auf diese Stelle nimmt auch Platon im Protagoras (340 CD) Bezug. Das Bild von der Berghöhe (εἰς ἄκρον ἵκηται) war von Porph. bereits VI 9 (τὰ ὑψηλότερα τῶν ὀρῶν) in Verbindung mit dem Wort πόνος gebraucht worden. Zur verschiedenen Einschätzung des πόνος vgl. G. Herzog-Hauser, RE 21, 2426 ff. — Das Leben als πόνος vgl. Plat. Phaidon 88 A.

VII 1 f. Ἡρακλέα τούς τε Διοσκούρους καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν τούς τε ἄλλους, ὅσοι θεῶν παῖδες ἐγένοντο . . . : Die Mühen des Herakles sind bekannt, ebenso fast die der Dioskuren (Zug gegen Theseus, Argonautenzug, Besiegung des Amykos, gegen die Amazonen, kalydonische Jagd). Auffällig bleibt, daß auch Asklepios in diesen Kreis gestellt wird; er nimmt zwar nach Hyginus, Fab. 173 an der kalydonischen Jagd teil, nach Clemens Alex., Strom. I, 21, 5 an der Argonautenfahrt. Bei Asklepios werden die traurigen Umstände vor seiner Geburt, kaum aber das frevelhafte Unternehmen, Tote zu erwecken, den Assoziationspunkt dafür abgeben, daß ihn Porphyrios hier einfügt. — W. Theiler vermerkt richtig, daß Porphyrios durch Anhäufung der Zeugnisse für eine transzendente Welt („denn die hiesige war ihm verleidet") die den Griechen eignende Gabe der Zusammenschau, die ihm fehlte, zu ersetzen suchte (W. Theiler, Ammonios und Porphyrios, in Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Bd. 12, 1965, 87 ff., bes. 115.).

Die Auffassung, daß der junge, heldische Mann hinausziehen muß in die Lande, um sich durch kriegerische Taten und Abenteuer zu bewähren, ist echt mykenisch. Da der junge Mann (ἥρως) häufig,

schon auf Grund seiner adeligen Abstammung, welche am Anfang des γένος einen Gott zu wissen pflegte — denn Könige stammen von einem Gott, am besten vom Götterkönig selbst ab — unter dem Doppelaspekt göttlichen bzw. menschlichen Wesens gesehen wurde, war er eben der siegreiche Held; deshalb sind es gerade die Göttersöhne, welche ἆθλοι auf sich nahmen, freilich nicht wie Porphyrios dies darstellt, nicht um εἰς θεὸν ἀναδρομαί zu erreichen, sondern aus ihrem kriegerischen Wesen heraus und um κλέος zu erwerben, für sich und für ihr γένος. So dürfte, wenn eine Vermutung über die so schwer deutbare Gestalt des Herakles erlaubt ist, auch das im alten Mythos erzählte feindliche Verhältnis von Hera und Herakles, der doch den Namen der Göttin in seinem eigenen trägt, aus einem Mißverständnis späterer, aber noch immer vorhistorischer Zeit der Entwicklung zu erklären sein. Hera schickt einen jungen Recken aus, man darf griechisch sagen, einen ἥρως, damit er sich bewähre, d.h. sich entfalte als das, was er ist, und so sich und ihr κλέος erwerbe. Dieser ἥρως ist eben Ἡρα-κλῆς. Daß solche Abenteuer hart sind und sehr hart sein können, versteht sich. Es versteht sich aber auch, daß eine Aussendung zur heldischen Kriegstat oder zur Tötung von Ungeheuern, welche κλέος bringen soll — für den ἥρως und für die Göttin —, auch mißverstanden und als Haß einer Göttin, welche den ἥρως (in diesem Falle Herakles) quälen will, gedeutet werden kann. Der Akzent kann zuerst auf jenem ehrenvollen Auftrag zu einer Tat, die der ἥρως letztlich selbst will, liegen und später auf die Mühen, die damit verbunden sind, verschoben werden (vgl. W. Pötscher, Hera und Heros, Rhein. Mus. Bd. 104, 1961, 302 ff. Der Kl. Pauly, s.v. Herakles, Bd. 2, 1049 mit Lit.).

Eine ähnliche Umakzentuierung (wie sie schon frühzeitig stattgefunden hat) liegt auch hier bei Porphyrios vor; die diesseits gerichteten Heldentaten, Kämpfe und Mühen, werden als asketische Lebensformen aufgefaßt. Die Feststellung οὐ γὰρ ἐκ τῶν δι' ἡδονῆς βεβιωκότων ἀνθρώπων (VII 3 f.) liegt sicherlich nicht auf der Linie jener Vorstellungen, die mit den mythischen Namen, bes. eines Herakles (ohne ihn deshalb nur als jenen genießerischen Vielfraß, zu dem ihn die sizilianische Komödie des Epicharmos gestempelt hat, anzusehen) verbunden waren. Hier akzentuiert Porphyrios um; wir dürfen sagen, daß es Porphyrios tut, obwohl schon längst vor ihm ähnliche Tendenzen, im besonderen eine Auffassung des Herakles, welche ihn durch Mühen und Plagen konsequent den Weg zum Olymp schreiten ließ, Platz gegriffen hatten (vgl. u.a. U. v.

Wilamowitz-Moellendorff, Euripides, Herakles 1895, 1. Bd., 58 ff.). Denn neben diesen späteren Interpretationen der Herakles-Gestalt, die in der Darstellung des Herakles am Scheideweg des Prodikos anschauliche Gestalt gewonnen haben (vgl. Xenophon, Memor. 2, 1, 21 ff.), durchaus aber selbst in Sophokles und Euripides Vorläufer besitzen, gab es die volkstümliche Auffassung von Herakles als dem kriegerischen Recken, dem kühnen Abenteurer und praktischen Mann (W. Derichs, Herakles, Vorbild des Herrschers in der Antike, Diss. Köln 1951) auch zur Zeit des Porphyrios. Hier folgt er vor allem der pythagoreischen Tradition, welche Herakles zum sittlichen Dulder zu machen pflegte (vgl. M. Detienne RHR, 158, 1960, 19 ff.).

VIII 11. ἐτελέσθης: Porphyrios betrachtet die ὀρθὴ φιλοσοφία (ibidem) als eine Art von Religion (vgl. ἐπίστευσεν VIII 13), in welche man durch die θεῖοι λόγοι eingeführt werden könne [1]). Das Wort τελεῖν (vgl. τελετή in den eleusinischen Mysterien, M. P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, München 1955[2], 655) gehört in den Vorstellungskreis der Mysterienreligionen. Das entsprechende Kolorit zeigt sich etwa XV 26 f. σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ (= θεοῦ) λόγος ἐπὶ πλήθους, wo Exklusivität dem Vertreter der „wahren Philosophie" empfohlen wird, oder in XVI 13 ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον, wo eben das Wissen über die Gottheit und die rechte Art ihrer Verehrung nicht nur als Bedingung für Gottgefälligkeit, sondern auch als einzige Möglichkeit, die Gottheit nicht zu beleidigen, gelehrt wird. Durchaus religiöse Tendenzen zeigt XXII 11 ff. Dort hören wir, daß der Ungläubige auch unsittlich ist und der Gerechtigkeit der Gottheit nicht entgehen kann; XXIII 22 und XXIV 9 fällt sogar das Wort πίστις; in Zeile 10 f. wird begründet: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή. Dies mag e.g. genügen, um die religiöse Ausrichtung der Schrift ad Marc. sicherzustellen. Wir werden uns vorstellen müssen, daß Porphyrios in kleinerem Kreise über die Lehre „gepredigt" hat. [2]) Zu einem solchen, leicht verständlichen Stil geht denn auch die vorliegende Schrift — nach der wuchtigen, z.T. in langen Sätzen gehaltenen Einleitung — etwa

[1]) Die religiöse Entwicklung des Porphyrios ist für das Verständnis seiner Schriften wichtig (vgl. Puech, Les sources de Plotinos, 39).

[2]) Über das Verhältnis von εὐσέβεια und Philosophie bei den Platonikern vgl. H. Dörrie, Die Schultradition im Mittelplatonismus und Porphyrios, in Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Bd. 12, 1965, 3 ff., bes. 21 f.

im VIII. Kapitel über (z.T. schon im VII. Kapitel), was auch Hand in Hand mit der nun viel reicheren Verwendung von Zitaten und Anspielungen geht. Man könnte sagen, die Nennung der beliebten Figur eines Herakles und der Retter in Seenot, der Dioskuren, und nicht zuletzt die des volkstümlichen Asklepios stehen symbolisch für den Übergang zur leichter verständlichen Darstellung. — Zu τελετή bei Platon, vgl. Phaidr. 249 C: τοῖς δὲ δὴ τοιούτοις ἀνὴρ ὑπομνήμασιν ὀρθῶς χρώμενος, τελέους ἀεὶ τελετὰς τελούμενος, τέλεος ὄντως μόνος γίγνεται.

VIII 16. ἐγὼ οὐχ ὁ ἀπτὸς οὗτος . . . : Die doppelte Wirklichkeit geht auf Platons Auffassung vom Ideen-Kosmos und dem empirischen Kosmos zurück, wobei dieser als völlig abhängig von jenem gilt. Jener hat die höhere Wirklichkeit (vgl. etwa Platon, Phaidros 249 c). Wenn bei Porphyrios ὁ ἀπτὸς οὗτος auf das taktile Sinnesgebiet (*mani-festus*) weist und jemand durch αἴσθησις überhaupt nur ὑποπτωτός ist, so stimmt diese scharfe Formulierung mit den folgenden Wörtern ἀχρώματος und ἀσχημάτιστος und mit der Wiederholung des Gedankens καὶ χερσὶ μὲν οὐδαμῶς ἐπαφητός überein: Durch keinen der Sinne, will er sagen, kann man ihn erkennen, nur durch geistiges Erfassen (διανοίᾳ δὲ μόνῃ VIII 19) ist dies möglich. Was ὕλη ist, ist in ständiger Veränderung begriffen, daher nicht eigentlich seiend (daher auch ἄπειρος und ἄγνωστος). Die Unbeständigkeit wird von Porphyrios, De antro p. 79, 19 ff. in der dieser Schrift eigenen Art besprochen und dabei auf den Kreis um Numenios verwiesen. Daß dies des Numenios Ansicht entsprach, zeigen seine Fragmente (Frg. 12 bis Frg. 15; vgl. auch Frg. 16 f. Leemans) über die Ontologie (vgl. weiter Beutler RE Suppl. 7, 669). — Vgl. aber auch Plot., Enn. I 1, 10, 1 ff. und vor allem die Ähnlichkeit mit der Hermetik „La ressemblance verbale est frappante entre Porphyre et l'hermétiste, et ce n'est pas étonnant puisque la source est la même" A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 4, Paris 1954, 226; dort mehr. Im lat. Bereich Arnobius, adv. nat. II 15, p. 60, 1 Reiff.; II 30; VII 3.

Dem Stil dieses größten Teils der vorliegenden Schrift entsprechend, kehren Gedanken *mutatis mutandis* wieder. War VI 10 f. vom ἀνακύπτειν u.zw. ἀπὸ τῶν μυχῶν τοῦ σώματος die Rede, so wird VIII 17 derjenige, welcher sich möglichst vom Körper geschieden hat (ὁ δὲ ἐπὶ πλεῖστον ἀφεστηκὼς τοῦ σώματος) Gegenstand der Betrachtung; war dort die praktische Seite (freilich auch sie stark intellektuell gefärbt, ἀναμνήσεως VI 12, λήθην VI 15 usw.) im

Vordergrund, so ist es hier die theoretische: διανοίᾳ δὲ μόνῃ κρατητός (VIII 19).

VIII 21. ἀνάμνησιν: Hier liegt ein typisch platonischer Begriff vor (vgl. VI 12). Wir vermerken dies hier nur kurz.

IX 22-IX 3. Die Bedeutung des πάθος als Hemmung der Seele. De abstin. I 33 f. wird die Stellung der πάθη ausführlich behandelt. — Wieder tritt die praktisch-seelsorgliche Seite stärker in den Vordergrund; es ist also von der σωτηρία ψυχῆς die Rede. Nun folgt eine gedankliche Kette: ἀπαιδευσία führe zu den πάθη (wobei πεπαιδεῦσθαι gegenüber einer πολυμάθεια abgesetzt und auf ihr Wesen als Befreiung von ψυχικὰ πάθη beschränkt wird), diese wieder zu den νοσήματα ψυχῆς, welche da in der κακία bestünden. Die κακία sei eben ein αἰσχρόν und dies gerade das Gegenteil des καλόν, und da das θεῖον καλόν sei, könne es zu keiner Begegnung mit dem θεῖον kommen. Platon (Phaidon 67 B) wird als die große Autorität zur Bestätigung des Deduktionsergebnisses zitiert und zur Reinigung — das Wort καθαρός wurde durch das Platon-Zitat in die Rede gebracht — aufgefordert. Der Gedanke des καθαρμός fügt sich in den religiösen Charakter der Schrift; ich erinnere, daß dieses Wort καθαρός auch bei der Behandlung des Themas der εὐσέβεια bei Theophrastos, περὶ εὐσεβείας (Philosophia Antiqua, Bd. 11, Frg. 9, 1 δεῖ τοίνυν καθηραμένους τὸ ἦθος ἰέναι θύσοντας) eine entsprechende Rolle spielt; vgl. damit Porph. IX 2 διὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν καθαρεύειν δεῖ. Das Theophr.-Frg. 9, 5 f. (καθαρὰν) κακῶν τὴν ψυχὴν ἔχοντες vgl. mit Porph. IX 2 (καθαρεύειν) . . . τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος (vgl. Theophr. Frg. 8, 20 f. νοῦς καθαρὸς καὶ ψυχὴ ἀπαθής) ἁμαρτημάτων (Beachte δεῖ — δεῖ, καθηραμένους — καθαρεύειν, τοίνυν — διὸ καὶ, κακῶν — ἁμαρτημάτων!).

Über die Ableitungsketten wird noch in Zusammenhang mit der Strukturanalyse der Schrift (p. 112f.) die Rede sein. Ein Begriff greift jeweils auf das nächste Glied über. Die kurzen Kola erreichen durch ihre Verkettung eine nicht unbeachtliche formale Wirksamkeit. Die Parallelität ist mit einer leichten Variation (z.B. νοσημάτων ἀρχαί· ψυχῆς δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ . . . . Es wird also das Wort νόσημα erst an dritter Satzstelle aufgenommen, während κακία gleich an erster aufgenommen wird, usw.) verbunden.

IX 3-IX 11. Auch hier fällt der stark antithetische Bau auf, worüber ebenfalls noch gesprochen wird (p. 113 f.). Inhaltlich tritt das paränetische Element, verbunden mit der Wendung an das Du

der Adressatin, noch stärker in den Vordergrund. Der Gedanke der σωτηρία (VIII 7), des σῷζον — σῳζόμενον (IX 6; IX 11) und der von dessen Gegenteil (ἀπολλύον — ἀπολλύμενον) spielen eine wichtige Rolle. Ausdrücke wie τῶν ὄντως ἀγαθῶν (IX 8) und ihr Gegenteil (σκιάν IX 9 vgl. τῆς ἐμῆς . . . σκιᾶς καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου X 12) zeigen platonisches Denken (vgl. oben). Zu πρὸς τὴν σάρκα καταβαίνουσαν vgl. man, was über μυχῶν (VI 10) zu sagen war (p. 69); ebenso ἄνοδος, ἀναβαίνειν, ἀνάβασις gegenüber καταβαίνουσαν. Hier liegt direkte Beeinflussung durch Plotinos vor, der eine eigene Schrift über die κάθοδος der Seele verfaßt hat (Περὶ τῆς εἰς τὰ σώματα καθόδου τῆς ψυχῆς, eine frühe Schrift Plotins, die wegen der thematischen Konvergenz hier schon öfter zitiert werden mußte; vgl. u.a. cap. 23 λύεσθαί τε ἐκ τῶν δεσμῶν καὶ ἀναβαίνειν, cap. 37 ἐξαναδῦναι usw.).

X 12-X 19. Anwendung des in VIII 16 ff. Ausgeführten. Die empirische Erscheinung ist nur schattenhaftes Phänomen, das mit dem εἴδωλον verglichen wird. Die εἴδωλα in der epischen Dichtung, welche eine religiöse Auffassung wiedergeben, sind schattenhafte Wesenheiten, die ψυχαί der Abgeschiedenen im Hades, die ἀμενηνὰ κάρηνα, welche in einer reduzierten Vitalität dahinvegetieren. Interessant hier die völlige Umkehrung der Vorstellungen; in der frühgriechischen Religion ist der Leib der Mensch selbst (vgl. Hom. Ilias A 4 αὐτοὺς δὲ ἑλώρια τεῦχε κύνεσσι . . . .), die ψυχή des Toten aber nur ein schattenhaftes Abbild, ein εἴδωλον (vgl. W. Pötscher, Moira, Themis und τιμή im homerischen Denken, Wr. Stud. Bd. 73, 1960, 5 ff.). Hier ist die Seele das Wirkliche und der Leib nur ein εἴδωλον. Die Linie der Entwicklung geht über das orphische σῶμα — σῆμα-Modell, über Platon und Plotinos zu Porphyrios. — Zu φεύγειν ἀπὸ τοῦ σώματος usw. vgl. das zu VI 10 Gesagte und überhaupt Plotinos περὶ τῆς εἰς τ. σ. καθ. τ. ψ. passim. — Vgl. aber auch Augustinus, De civ. Dei 10, 29. — Mit dem Begriff der ἕνωσις läßt Porphyrios einen echt plotinischen Gedanken anklingen. Da am oberen Ende der Wertskala das ἕν steht, kann auch die ὁμοίωσις θεοῦ nur eine ἕνωσις sein. Das Symbol dafür ist die Erleuchtung. Licht als symbolischer Ausdruck für das Gute und Dunkelheit für das Wertlose gehörten nicht nur der neuplatonischen Nomenklatur an. In der hellenistischen Zeit fand eine Wandlung des Lichtsymbols von der Bedeutung der hellen Existenz menschlich-irdischen Daseins zur himmlischen Helligkeit der Existenz der Unsterblichkeit statt. So wechselt auch das Wort φωτίζειν die Bedeutung „erhellen" in die

des Erleuchtens, und φωτισμός wird zur Bezeichnung für das Erlangen der unsterblichen Existenzform; das göttliche Leben wird in der Fülle als φῶς καὶ ζωή umschrieben. (Vgl. dazu R. Bultmann, Zur Geschichte der Lichtsymbolik im Altertum, Philologus Bd. 97, 1948, 1 ff. mit Lit. Zu φῶς bei Plotin: ἵνα δὲ φωτισθῇ καὶ τότε γνῷ αὐτὰ ἐνόντα, δεῖ προσβαλεῖν τῷ φωτίζοντι (Enn. 1, 2, 4, 22 f.; 1, 6, 9, 12 ff.; 4, 7, 10, 30 ff.; 5, 3, 8, 16 ff. usw.). Aber schon etwa Eur. Iph. Taur. 1026 τῆς δ' ἀληθείας τὸ φῶς. Plut. 77 D φῶς ἐν τῷ φιλοσοφεῖν (vgl. das ganze Kapitel).

X 19. συνάγοις .... vgl. mit Porph. ἀφορμαί πρὸς τὰ νοητὰ bei Stob. 1. Bd. p. 312 ὁ δὲ νοῦς εἰς αὐτὸν συναγόμενος.

X 20 ff. Der Gedanke der ἕνωσις (in Form von συνάγοις ἂν καὶ ἑνίζοις) wird mit dem einer klaren Gliederung (διαρθροῦν, vgl. auch De abstin. I p. 109, 8 διαρθρωτέον δὲ τὰ κατὰ τὸν νοῦν) und dem des φῶς (εἰς φῶς ἕλκειν) parallel gesetzt. Die echte Erkenntnis ist also nicht diffus, sondern eine *clara distinctio*. Wenn als Gegenteil dieser Erkenntnis verwirrte (συγκεχυμένας) und verdunkelte (ἐσκοτισμένας) psychische Gebilde genannt werden, so weist sich die ἕνωσις als Akt der Ordnung und der Erleuchtung aus; dies stimmt durchaus mit der plotinischen Annahme, daß das Eine das Licht von allem sei, überein. Erkenntnistheoretisch ist grundsätzlich jene Richtung angegeben, in welcher auch der Aufstieg von der αἴσθησις zur νόησις als Weg vom Diffusen, Verschwommenen, Unklaren, Dunklen zur Einheit liegt. Als Zeuge wird Platon (ὁ θεῖος Πλάτων) angeführt (ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά), der neben Plotinos für Porphyrios eine quasi-göttliche Autorität besitzt. Dementsprechend oft zitiert Porphyrios seinen Platon [1]), oder nennt zumindest den Namen. Platon hat ihn aber auch sonst inspiriert (interessant, daß auch der Lehrer des Porphyrios, Plotinos, in der hier bes. wichtigen Schrift περὶ τ. εἰς τ. σῶμ. καθόδου τ. ψ. cap. 4 ὁ θεῖος Πλάτων sagt). Zur vorliegenden Stelle über die ἕνωσις ist ein indirektes Zeugnis des Kyrillos (contra Julianum 1. Buch, p. 31 A und B) von Wert. Dort erfahren wir, daß Porphyrios im 4. Buch seiner φιλόσοφος ἱστορία über Platons Auffassung, kein Name passe auf den εἷς θεός, alle Bezeichnungen seien späterer Mißbrauch, da menschliche Erkenntnis ihn eben nicht fassen könne, gesprochen habe (Πορφύριος δέ φησιν ἐν βιβλίῳ τετάρτῳ φιλοσόφου ἱστορίας δοξάσαι τε τὸν Πλάτωνα καὶ μὴν καὶ φράσαι πάλιν περὶ ἑνὸς θεοῦ, ὄνομα

[1]) Über dreißig Male finde ich ihn, um eine Vergleichszahl zu nennen, in den schwach 300 Seiten der opuscula selecta von Nauck.

δὲ αὐτῷ μηδὲν ἐφαρμόττειν μηδὲ γνῶσιν ἀνθρωπίνην αὐτὸν καταλαβεῖν, τὰς δὲ λεγομένας προσηγορίας ἀπὸ τῶν ὑστέρων καταχρηστικῶς αὐτοῦ κατηγορεῖν). Wenn man schon eine Bezeichnung geben müsse, so am ehesten die des Einen und des Guten (τὴν τοῦ ἑνὸς προσηγορίαν καὶ τὴν τἀγαθοῦ τακτέον). Diese Nachricht betrifft nicht nur Platon, sondern auch Porphyrios und die Relation zwischen Platon und Porphyrios. Daß das ἕν als entfernte Zielgestalt nach des Porphyrios' Auffassung — auch im Sinne Platons — auf die Psyche des Menschen übertragen werden dürfe, legt die Nachricht bei Kyrillos (contra Julianum, 8. Buch p. 271 A aus demselben 4. Buch der φιλόσοφος ἱστορία), daß Platon drei Hypostasen der göttlichen Wesenheit angenommen hätte, nach welcher die dritte die Weltseele sei (. . . τρίτην δὲ τὴν τοῦ κόσμου ψυχήν· ἄχρι γὰρ ψυχῆς τὴν θεότητα προελθεῖν), nahe. Wenn die Seele des Menschen auch eine Dreiteilung in λογιστικόν, θυμοειδές und ἐπιθυμητικόν aufwies, so hatte sie sich doch letztlich nach den Ideen, d.h. aber nach der Einheit auszurichten. Die stärkere Betonung der Spitze dieser „Ideenpyramide" lag in der neuplatonischen Entwicklung.

Zu ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά vergleiche man den Titel einer eigenen Schrift des Porphyrios ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά. Es mag Zufall sein, daß sich der Begriff ἀφορμαί im selben Satz (X 21) in der Form ἀφ' ὧν ὁρμώμενος findet.

X 25 f. ἀσκοῦσα . . . . πονεῖν vgl. vorne.

XI 26 ff. λέγει δὲ ὁ λόγος . . . .: Auch hier ist vor allem Platon gemeint (vgl. Plat., Legg. IV, 716 D f.; diese Stelle verwendet Porphyrios schon De abstin. 2, 61).

XI 29 ff. Vgl. dazu W. Pötscher, Wiener Stud. Bd. 79, 1966, Festschrift A. Lesky, p. 237 ff. Zu ἀγάλλοντος vgl. das oben zu φωτίζειν Gesagte.

XI 4 f. οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς κἀγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν, ὅπερ ἐξέχει τοῦ θείου: Zum Gedanken, daß ein Mensch durch das νοεῖν des ἀγαθόν und καλόν selbst veredelt werde, ist die Formulierung Platons in Symposion 212 A zu vergleichen. Über die Vorstellung von τάξις und σύστασις in der Telosformel des Poseidonios (Clem. Alex., Strom. 2, 129, 4), welche nicht nur auf den Vollzug der Weltwirklichkeit durch den Beschauer, sondern zugleich auf die *constitutio* des Beschauers zielt, vgl. G. Pfligersdorffer, Studien zu Poseidonios, Sitzungsberichte d. Österr. Akad. d. Wiss., Phil.-hist. Kl. 232/5, Wien 1959, 21 ff. Die Seele hat die

Fähigkeit, sich zum Höheren zu erheben, weil sie θείας .... μοίρας ist (Plotinos, περὶ τ. εἰς τ. σώμ. καθόδου τ. ψ., cap. 36).

XII 10 ff. πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος. καὶ ...... ἡγώμεθα: Die paränetische Note der Schrift kommt immer wieder zum Vorschein (vgl. auch Zeile 15 εὐχώμεθα usw.).

XII 12 f. τῶν δὲ κακῶν (näml. der schlechten Taten) αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος: Die Theodizee, welche das erste Mal in der griechischen Literatur in der Odyssee (α 32 ff.) begegnet, ist in der Zwischenzeit bis Porphyrios oft verhandelt worden. In der Odyssee waren es die eigenen ἀτασθαλίαι (α 34) des Menschen, welchen die Schuld am Unglück zugeschrieben wird, bei Porphyrios ist es der Willensakt, der das Schlechte wählte (οἱ ἑλόμενοι). Die weitgespannte Brücke von der epischen Dichtung bis zum Spätling Porphyrios ist lehrreich. Die epische Dichtung sieht die Schuld in der mißbrauchten Eigenverantwortlichkeit des Menschen, der die Lage klar erkennt (εἰδὼς αἰπὺν ὄλεθρον, ἐπεὶ πρό οἱ εἴπομεν ἡμεῖς .... α 37), aber gegen das Gebot (μήτ' .... μήτε α 39) gehandelt hat. Er ist αἴτιος geworden, und zu Unrecht werden die Götter beschuldigt (α 32). Die Schuld wird in der objektiven Tat sichtbar, wenn auch eine Haltung, die ἀτασθαλίη dahintersteckt. Hier hören wir nichts vom psychischen Prozeß einer Motivation oder von einer ausdrücklichen Entscheidung (zu dieser Frage bei Homer vgl. H. Gundert, Charakter und Schicksal homerischer Helden, N. Jahrb. 1940, 225. H. Rahn, Tier und Mensch in der homerischen Auffassung der Wirklichkeit, Paideuma 1953, 277 und 431. K. Lanig, Der handelnde Mensch in der Ilias, Diss. Erlangen 1953. A. Heubeck, Der Odyssee-Dichter und die Ilias, Erlangen 1954. H. Schwabl, Zur Selbständigkeit des Menschen bei Homer, Wr. Studien, Bd. 67, 1954, 46. E. Wüst, Von den Anfängen des Problems der Willensfreiheit, Rh. Mus. Bd. 101, 1958, 75. A. Lesky, Göttliche und menschliche Motivation im homerischen Epos, Sitzb. der Akad. Heidelb., Phil.-hist.Kl. 1961/4), obgleich der homerische Mensch durchaus kein Spielball der Götter ist. Die Entscheidung, wiewohl immer wieder von der Gottheit beeinflußt, fällt in der eigenen Brust. Wir dürfen hier nicht ausholen und die Fälle herausgreifen, wo ἄτη den Menschen befällt, sodaß er später die Tat nicht mehr recht als die eigene ansieht. Vergleichen wir die Schuld des Aigisthos, bei dem die Haltung der ἀτασθαλίη und seine Tat als solche im Vordergrund steht mit der Art, in welcher Porphyrios die Schuld

erklärt! Gemeinsam ist die Auffassung, daß der Mensch die Schuld „zeugt", daß er durch sich selbst schuldig wird (hier αὐτοὶ σφῇσιν ἀτασθαλίῃσιν Odyss. α 33 f. vgl. φρένας Αἰγίσθοιο α 42 und dort ἡμεῖς . . . οἱ ἑλόμενοι Porph. XII 12). Während aber in der Odyssee die Haltung und die Tat im Blickpunkt steht, ist es bei Porphyrios die Willensentscheidung als solche (οἱ ἑλόμενοι). Dies entspricht nicht nur der fortschreitenden rationalen Durchleuchtung des Phänomens, sondern auch der Blickrichtung des Porphyrios, der den Willen als zentralen Faktor des ethischen und somit auch jenes metaphysischen Geschehens ansieht, welches die Seele des Menschen betrifft. Vgl. hiezu R. Beutler RE Bd. 22, 305 f., auch E. Benz, Marius Victorinus und die Entwicklung der abendländischen Willensmetaphysik, Stuttgart 1932 (mit Rez. von W. Theiler, Gnomon 10, 1934, 439 ff.), C. W. van Essen-Zeeman, De plaats van de wil in de philosophie van Plotinos, Diss. Amsterdam 1946. — Des Numenios Standpunkt ist für uns nicht mehr greifbar.

Zur vorliegenden Stelle ist noch darauf hinzuweisen, daß sich die Sentenz ἐπεὶ ὁ μὲν θεὸς ἀναίτιος, ἡμεῖς δὲ αἴτιοι τῶν κακῶν, ταῦτα προκρίνοντες τῶν ἀγαθῶν auch im Corpus Hermeticum I p. 52 (Nock-Festugière) findet, worauf G. Faggin, Porfirio. Lettera ad Anebo, Lettera a Marcella, Firenze, o.J., 142 f., aufmerksam macht. Im übrigen ist selbstverständlich Plat., Staat II, 379 B f., X, 617 E, Tim., 42 D und Gesetze X, 904 C zu vergleichen.

XII 13 ff. Auch hier treten wieder bekannte Gedanken wie πόνος und die körperfeindliche Anschauung, sowie ἄσκησις auf. — Der συλλήπτωρ-Begriff, hier im guten Sinne (vgl. Plat., Symp. 218 D) den Gott als sittlich mithelfenden bezeichnend, stammt letztlich aus der aischyleischen Tragödie (vgl. Aisch. Ag. 1508, Eur. Or. 1230), wurzelt aber gedanklich bereits in der epischen Dichtung. Er hat seine Basis in der Auffassung, daß eine Handlung doppelt motiviert sein könne, durch Eingebung von seiten der Gottheit einerseits und anderseits durch den Entschluß in der eigenen Brust. Vgl. vorne.

XIII 22 ff. δι' ὧν μάλιστα καὶ αὐτὸς ἐνοπτρίζεσθαι πέφυκεν . . . . Die Vorstellung vom Spiegel gründet letztlich in der Auffassung Platons von der Abbildhaftigkeit der empirischen Welt gegenüber dem idealen Urbild der Ideenwelt. Zu ἐνοπτρίζεσθαι ist auch ἐνοπτριζόμενος zu vergleichen. Dort wird festgestellt, daß der Nus Gott folgen soll, indem er sich durch Ähnlichkeit mit Gott in diesem widerspiegelt (ἑπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ ἐνοπτριζόμενος τῇ

ὁμοιώσει θεοῦ XIII 5 f.). Somit besteht hier auch zwischen zwei noumenalen Wirklichkeiten, zwischen θεός und νοῦς, das Verhältnis einer Urbildlichkeit des θεός und Abbildhaftigkeit des νοῦς. Vgl. Wiener Studien Bd. 79, 237 ff.

Zu οὔτε διὰ σώματος ὁρατὸς ὤν ..... vgl. VIII 16 ff. Wie der eigentliche Mensch nicht empirisch durch αἴσθησις erfaßbar ist, so gilt dies erst recht für θεός; er ist nicht ὁρατὸς διὰ σώματος, aber auch nicht durch eine ψυχὴ αἰσχρά, weil diese ἐσκοτισμένη, d.h. nicht φωτισμένη ist. Sein κάλλος, d.h. wieder eine wesentliche Eigenschaft von ihm (vgl. καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου IX 27) ist φῶς u.zw. φῶς ἀκήρατον.

Hier schließt sich der Kreis; ἀκήρατον „ungemischt" bedeutet ja zugleich einfach, einheitlich. Der θεός aber ist ein ἕν. Somit ergibt sich, daß Einheit (ἑνίζοις X 19) und Licht (φῶς X 20) nicht nur parallel gesetzt werden, sondern in einer noch engeren Beziehung zueinander stehen. Das φῶς des Gottes, eine wesentliche Eigenschaft des θεός, ist ἀκήρατον, also ganz und gar φῶς. Es ist das einheitliche Licht, das seine Kraft (ἰσχυούσης ἑνώσεως X 19) als Lebens- und Kraftquelle (τὸ ζωτικόν XIII 25) im Durchleuchten bewährt (ἀληθείᾳ διαλάμπον XIII 25). Darin zeigt sich sein Wesen im Spiegelbild (XIII 23). Aber darin zeigt sich auch sein Wirken auf den Menschen, weil Gefolgschaft leisten (ἑπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ XIII 5) und Widerspiegeln in Ähnlichkeit (ἐνοπτριζόμενος τῇ ὁμοιώσει XIII 5) auseinander abzuleiten sind. Gott nicht kennen (ἀγνοεῖ τὸν θεόν XIII 2), ist gleich Finsternis (ἑαυτὸν ἀπεσκότισε XIII 2). Wie der gute Mensch Gott erkennt, so wird er auch von Gott erkannt (γινώσκεται ὑπὸ θεοῦ XIII 4). Beides aber geschieht im Lichte. Die Entscheidung des Willens (ταῦτ' οὖν θέλε XIII 26) macht den Menschen wertvoll oder wertlos (vgl. Zeile 27 ff.): εὖ ἐκεῖνο γινώσκουσα ὡς ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεὸν καὶ τῆς ἐκείνου ἐνοράσεως ἑαυτὸν ἀπεσκότισε, κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις ὡς θεὸς δοξάζηται. (Man beachte nebenbei die schon öfter angemerkte Leibfeindlichkeit!). Aus der Festellung (Z. 27 ff.) wird abgeleitet ἑπέσθω usw. (XIII 5 ff.).

Die hier folgende Kette (νοῦς ... θεῷ ... νῷ ... ψυχή ... ψυχῇ ... σῶμα) ist nach der formalen Seite hin in Strukturanalyse zu besprechen; sie gehört zum Stilprinzip der Schrift. Zugleich ist aber auch die neuplatonische Stufenleiter θέος (ἕν) — νοῦς — ψυχή — σῶμα — (und im Worte καθαρόν durch darin ausgedrückte Unter-

scheidung indirekt auch) ὕλη gegeben. Daß Porphyrios hier das letzte Glied wegläßt, entspricht seinem auf das Heil des Menschen (vgl. auch Eus., Praep. Ev. 4, 7, 1; 4, 8, 1; 14, 10, 5) gerichteten Interesse. Gegenüber dem auf die gesamte Weltwirklichkeit zielenden Konzept seines Lehrers Plotinos bedeutet dies eine anthropologische Konzentration, was freilich nicht mit einem anthropozentrischen Weltbild verwechselt werden darf. Das Weltbild ist bei Porphyrios vielmehr theozentrisch, auch wenn der Mensch der „Ort" der in der Welt wirkenden Spannungen ist und durch seine Freiheit entscheidet.

XIII 7 ff. Zu πάθη vgl. vorne. Zu πρᾶξις ἀκόλουθος καὶ λόγος vgl. VIII 12 ff.

XIV 12 ff. Formal gehört die Ableitungsreihe zu den markantesten Stilmerkmalen der Schrift ad Marc. Die Reihe führt vom φιλήδονος, der eben nicht φιλόθεος sein kann, über den φιλοσώματος und φιλοχρήματος zum ἄδικος, ἀνόσιος und παράνομος. Die Aufstellung von Lebenstypen war in der Antike beliebt (vgl. etwa Plat. Phaid. 68 B φιλόσοφος — φιλοσώματος — φιλοχρήματος — φιλότιμος). Man denke auch an die βίοι (θεωρητικός und πρακτικός sind die bekanntesten) oder etwa an Horaz, carm. 1, 1. — Die Koppelung von θεός und πατέρες (XIV 15 f.) ist hervorzuheben. Die Verletzung ihres Rechtes wird als ἀνόσιος bezeichnet, während die Verletzung des Rechts der anderen als παρανομία angesehen wird. Es zeigt sich also, daß die beiden Arten von Vergehen nicht auf derselben Stufe stehen. Dies scheint wohl z.T. noch auf die alte Auffassung von der Göttlichkeit der Ahnen zurückzugehen, zum anderen entspringt es der Erkenntnis, daß die Eltern besondere Ehre verdienen. Jener Strang, die mythische Auffassung von der Göttlichkeit der Ahnen, ist im mykenischen Bereich belegt und wird am Τριτοπάτωρ und am ti-ri-se-ro-e besonders deutlich (vgl. Bengt Hemberg, ΤΡΙΠΑΤΩΡ und ΤΡΙΣΗΡΩΣ, Griechischer Ahnenkult in klassicher und mykenischer Zeit, Eranos Bd. 52, 1954, 180 ff. W. Pötscher, Hera und Heros, Rhein. Mus. Bd. 104, 1961, 302 ff., bes. p. 345 ff.).

XIV 16 f. ὥστε κἂν ἑκατόμβας θύῃ . . .: Anklänge an Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, Frg. 8, 10 ff. (vgl. auch Frg. 7, 48 und generell Frg. 9); . . . . ἀκεῖσθαι τὴν ἀδικίαν. ἢ πόθεν . . . οἱ δ' ἑ κ α τ ό μ β α ς, . . . πάντα χ ί λ ι α ἔθυεν . . . (Theophr., π. εὐσ., Frg. 8) zu . . . . . παράνομος· ὥστε κἂν ἑ κ α τ ό μ β α ς θύῃ καὶ μ υ ρ ί ο ι ς ἀναθήμασι . . . ., ἀσεβής ἐστι . . . (Porph.). Man beachte nun die Konvergenz von

ἀδικίαν — παράνομος, ἑκατόμβας — ἑκατόμβας, χίλια — μυρίοις, ἔθυεν — θύῃ, ἀσεβής — die Schrift περὶ εὐσεβείας, welche Porphyrios zeitlich früher im 2. und 3. Buch von De abstin. benützt hatte.

XIV 18-XV 1. Der Charakter der mysteriellen Lehre, von der schon im Zusammenhang mit ἐτελέσθης (VIII 11) die Rede war, tritt hier deutlich zutage. Freilich handelt es sich bei dieser Lehre des Porphyrios, welche zugleich Philosophie und Religion sein will, nicht um eine Mysterienreligion im eigentlichen Sinne; erstens weil die Lehre, um den allgemeineren Ausdruck zu gebrauchen, des Porphyrios eben zugleich (neuplatonische) Philosophie und nicht ein kultisch-mythisches Gebilde wie etwa die eleusinischen Mysterien ist, und zweitens, weil es sich auch nicht um Geheimhaltung im strengen Sinne handelt. Sonst hätte Porphyrios nicht eine die Lehre behandelnde Schrift, wie es die vorliegende (aber auch etwa bes. das 1. Buch De abstin.) darstellt, verfassen dürfen; zudem kann nach der in den ersten Kapiteln gegebenen Rechtfertigung seiner Heirat kein Zweifel darüber bestehen, daß er den „Brief" für einen weiteren Kreis, offenbar einfach zur Publikation geschrieben hat.

XVI 2 ff. Formal betrachtet, fällt die bereits vorn als Stilprinzip gekennzeichnete Begriffskette auf; bes. deutlich ὁμοιώσῃς· ἡ δὲ ὁμοίωσις ..... μόνης ἀρετῆς· μόνη γὰρ ἀρετή — ..... ἀρετή. μείζων ἀρετῆς θεός· θεὸς .... — Auch inhaltlich kreist das Denken um die ὁμοίωσις θεοῦ als Bewegung zum συγγενές (was ein Synonymon zu οἰκεῖον darstellt, vgl. auch Plotinos, Enn. 1, 6, 9, 28 f.). Die ὁμοίωσις wird von Porph., De abstin. 3, 26 (224, 24 f. Nauck) als das ἐντὸς ἀγαθόν schlechthin bezeichnet (... τὸ ἐντὸς ἀγαθόν, τοῦτ' ἔστιν ἡ πρὸς θεὸν ὁμοίωσις). Zwischen θεός und ψυχή wirkt ἀρετή als Kraft, welche der ψυχή den Zugang zum θεός eröffnet. Zu ἀρετή selbst vgl. Platon im allgem., bes. aber Staat IV, 444 D. Wichtig Plotinos περὶ ἀρετῶν, bes. cap. 1, wo er die Relation zwischen ὁμοίωσις und ἀρετή festzulegen sucht. Vgl. cap. 14 ff.; 35 und Plot., Enn. II 9, 15, 39 f.

XVI 5 ff. Der Gedanke des οἰκεῖον bzw. συγγενές wird ausgeführt; auf der einen Seite stehen θεός (der auch laut IX 27 καλός ist; dort heißt es καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου), καλά (πράγματα), πρόνοια θεοῦ, νόμος θεῖος, σοφός, auf der anderen Seite aber κακαὶ πράξεις, κακὸς δαίμων, πονηρά, τὸ φαῦλον. Nur die Zusammengehörigen lassen sich vereinen: ψυχὴ δὲ σοφοῦ ἁρμόζεται πρὸς θεόν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ θεῷ (XVI 8 f.). Somit ist die ὁμοίωσις als ἁρμόζεσθαι πρὸς θεόν,

als ständige (*beata*) *visio* und Vereinigung umschrieben; interessant ist dabei die Betonung des optischen (ὁρᾷ) Elements (gegenüber dem akustischen, wie dies etwa im κλέος der alten Zeit vorhanden war); ähnlich steht es auch bei Platon (vgl. ἰδέα zu videre).

XVI 11 f. οὐχ ἡ γλῶττα τοῦ σοφοῦ τίμιον παρὰ θεῷ, ἀλλὰ τὰ ἔργα vgl. mit Plot., Enn. II 9, 15, 39 f. ἄνευ δὲ ἀρετῆς ἀληθινῆς θεὸς λεγόμενος ὄνομά ἐστιν, wobei ὄνομα als „bloßer Name", als „leeres Wort" zu verstehen ist.

XVI 12 f. σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ. ἄνθρωπος δὲ ἀμαθὴς καὶ εὐχόμενος καὶ θύων μιαίνει τὸ θεῖον: Auch dieser Äußerung liegt der οἰκεῖον-Gedanke zugrunde. Da σοφός und θεός im Verhältnis einer οἰκειότης stehen, also eine Affinität zueinander besitzen, ehrt (τιμᾷ) der σοφός, was immer er tut, und gleichgültig, ob er etwas tut, durch sein Wesen die Gottheit. Wenn er etwas tut, so sind es eben gute ἔργα. Er braucht nicht erst dem Tun durch Worte eine bestimmte Richtung geben. — Eine nächste Parallele zu σοφὸς γὰρ ἀνὴρ καὶ σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ ist διὰ δὲ σιγῆς καθαρᾶς καὶ τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν (De abstin. 2, 34, p. 163, 20 ff. Nauck). Vgl. auch Augustinus, De civ. Dei 10, 26 mit Hinweis auf Porphyrios.

XVI 13 f. μόνος οὖν ἱερεὺς ὁ σοφός...: Die unlösbare Verquikkung von Religion und Philosophie geht aus der Gleichsetzung von σοφός und ἱερεύς hervor, oder genauer ausgedrückt, daraus, daß der σοφός die Funktion des ἱερεύς ausübt. Die Übung der σοφία führt nach den folgenden Bemerkungen des Porphyrios zur ἐπιστήμη περὶ θεοῦ (XVII 15 f.), welche nun mit εὐσέβεια gleichgesetzt erscheint: ... ἐπιστήμην ἀσκεῖ τὴν περὶ θεοῦ, οὐ λιτανεύων ἀεὶ καὶ θύων, διὰ δὲ τῶν ἔργων τὴν πρὸς θεὸν ἀσκῶν εὐσέβειαν. Mit der Auffassung der εὐσέβεια als ἐπιστήμη greift Porphyrios (trotz XVII 18 f. τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοιότητι) auf stoisches Gedankengut zurück. Bei Stobaios (Anthol. II 147 Wachsmuth, p. 62, vgl. 60 und 68) lesen wir die stoische Definition der Eusebeia: εὐσέβειαν δὲ ἐπιστήμην θεῶν θεραπείας, welche mit der hier von Porphyrios vorgebrachten Formulierung gut zusammengeht. Zum Vergleich die peripatetische, aller Wahrscheinlichkeit nach auf Theophrastos zurückgehende Definition: Εὐσέβειαν μὲν οὖν εἶναι ἕξιν θεῶν καὶ δαιμόνων θεραπευτικὴν μεταξὺ οὖσαν ἀθεότητος καὶ δεισιδαιμονίας. Die peripatetische Definition faßt die εὐσέβεια nicht wie die stoische als ἐπιστήμη, sondern als ἕξις auf. — Zum Begriff der Eusebeia vgl. D. Loenen, Eusebeia en de cardinale deugden, Meded. Nederl. Akad. van Wet. Afd.

Letterk. 1960 und Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, Philosophia Antiqua Bd. 11, 1964, 127 f.

XVII 18 f. ἐκθεοῖ τῇ .... ὁμοιότητι: Vgl. Augustinus, De civ. Dei 19, 23 *imitatio deificat adfectionem ad ipsum operando.*

XVII 20 ... οὐχ ὑπὸ θεοῦ πάσχων κακῶς ... vgl. XII 12 f.

XVII 23 ... τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων: Die stark intellektuelle Seite der porphyrianischen Frömmigkeit, welche auch in ihrer Auffassung als ἐπιστήμη zum Ausdruck kommt, steht in der ganzen Schrift deutlich im Vordergrund. Besonders deutlich etwa XVI 13 f. oder οὐ χολωθέντες οὖν οἱ θεοὶ βλάπτουσιν, ἀλλ' ἀγνοηθέντες (XVIII 2 f.) oder μὴ τοίνυν μίαινε τὸ θεῖον ἀνθρωπίναις ψευδοδοξίαις (XVIII 4 f.). Ebenso Porph., Ad Gaur. 50, 21 ὁ γνοὺς τὸν θεὸν ἔχει τὸν θεὸν παρόντα καὶ ὁ ἀγνοῶν τῷ πανταχοῦ παρόντι ἄπεστιν. Vgl. aber auch Lukrez, De rer. nat. 6, 68 ff. Bezügl. χολωθέντες im bes. Lukrez 6, 71 f. (... ex ira ...).

XVIII 25. Äußerst auffällig ist der Satz οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια ... Porphyrios sieht ja grundsätzlich den σοφός, d.h. mehr oder minder den φιλόσοφος als einzigen ἱερεύς (vgl. oben) an. Die εὐσέβεια ist ihm ἐπιστήμη; sie setzt also ein Wissen voraus. Man wundert sich, daß in der „philosophischen Religion" des Porphyrios, wenn man einmal diesen nicht glücklichen Ausdruck gebrauchen möchte, die Väterbräuche nicht nur eine Rolle spielen sollten, sondern sogar als die größte Frucht bezeichnet werden.[1]) Dies setzt eine bereits vorausgegangene philosophische Spekulation über das Thema voraus. Wir sind in der Lage, diese näher anzugeben. Es sind dies die Gedanken des Theophrastos, der in seiner Schrift περὶ εὐσεβείας auf die urtümliche Form der (unblutigen) Opfer zurückzukommen trachtet (vgl. die Ausgabe mit Übersetzung, in Philosophia Antiqua, Bd. 11). Porphyrios nun verwendete bekanntlich diese Schrift im zweiten Buch περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, also De abstinentia, welche zeitlich vor der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν liegt, ziemlich reichlich. Dazu J. Bernays,

[1]) In diesem Sinne auch Wolfg. Schmid, Götter und Menschen in der Theologie Epikurs, Rhein. Mus. Bd. 94, 1951, 97 ff., im bes. 145 ff.; dort der Vergleich mit Epictet. Ench. 31, 1 (τῆς περὶ τοὺς θεοὺς εὐσεβείας ἴσθι, ὅτι τὸ κυριώτατον ἐκεῖνό ἐστιν, ὀρθὰς ὑπολήψεις περὶ αὐτῶν ἔχειν), der Hinweis auf die Parallele der vorangegangenen Stelle (288, 26 ff. ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ...) mit dem Menoikeus-Brief § 123 (ἀσεβὴς οὐχ ὁ τοὺς τῶν πολλῶν θεοὺς ἀναιρῶν, ἀλλ' ...) und die Feststellung, daß das Wort καρπός im epikureischen Sprachgebrauch (τῆς αὐταρκείας καρπὸς μέγιστος ἐλευθερία Gnomol. Vaticanum 77) geistige Fakten bezeichnen kann. Über Anklänge mit Epikureischem vgl. Schmid, 147 f.

Theophrastos' Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866. O. Regenbogen, RE Suppl.-Bd. 7, 1511 ff.; Verf., Philosophia Antiqua, Bd. 11. Im überleitenden Text des Porphyrios (De abstinentia, 2, 20; p. 150, 4 f. Nauck) lesen wir denn auch die Worte: διὰ πολλῶν δὲ ὁ Θεόφραστος ἐκ τῶν παρ' ἑκάστοις πατρίων ἐπιδείξας, ὅτι τὸ παλαιὸν τῶν θυσιῶν ...

Porphyrios selbst hat die Erwägungen in seiner Schrift De abstin. in seinem Sinne, aber doch von Theophrastos ausgehend weitergeführt. Somit hat man das Opfern nach Väterbrauch, das Porphyrios hier als größte Frucht bezeichnet, eben als Ergebnis einer philosophischen Spekulation anzusehen; nicht die unreflektierte Wahl eines Brauches (vgl. De abstin. 4, 22, p. 268, 26 Nauck) liegt vor, sondern die Konsequenz einer Spekulation. In diesem Sinne läßt sich die intellektualisierte Form der porphyrianischen Religiosität mit der Äußerung, daß τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια der μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας sei, in Einklang bringen.[1]) Auch die Weiterführung des Satzes οὐχ ὡς ἐκείνου προσδεομένου ... erinnert an Theophr., π. εὐσ. Frg. 8, 17 πεισθεὶς δὲ ὅτι τούτων χρείαν οὐκ ἔχουσιν οἱ θεοί[2]) ....

XVIII 6. τυφλώσεις Optische Vorstellung; aus der optischen Vorstellung von φῶς, θέα u.ä. verständlich. Auch Plat. Legg. 5, 731 E spricht von der Verblendung des φιλῶν dem φιλούμενον gegenüber.

XIX 13. χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον vgl. συγγενές XVI 4 u. ä.

XIX 14 f. θυηπολίαι — χορηγία vgl. E. Norden, Agnostos Theos, Leipzig-Berlin 1913, 345, 1.

XIX 15 ff. νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς: vgl. XI 24 ff., wo der νοῦς das ἄγαλμα sein soll, hier (XIX 15 f.) soll er der ganze Tempel sein.

XX 20 ff. vgl. XII 10 ff.

---

[1]) Dadurch kann freilich nicht ausgeschlossen werden, daß die Zwischenschichten des epikureischen Denkens, die ihrerseits in einer bestimmten Relation zu den Positionen des Peripatos standen, Porphyrios mit beeinflußt haben.

[2]) Ob zwischen καὶ μᾶλλον τὸ δαιμόνιον πρὸς τὸ τῶν θυόντων ἦθος ἢ πρὸς τὸ τῶν θυομένων πλῆθος βλέπει (Theophr., π. εὐσ. Frg. 7.53 f.), was nach einem Sprichwort (oder einer Umformung eines Sprichworts) aussieht und der Gnomen-Reihe ... οὔτε ἀναθημάτων πλῆθος κοσμοῦσι θεόν, ἀλλὰ τὸ ἔνθεον φρόνημα καλῶς ἡδρασμένον συνάπτει θεῷ ein anderer als der bloße Sinnzusammenhang besteht, erscheint sehr zweifelhaft. Die beiden Äußerungen sind zu allgemein, als daß man auf irgendeine Abhängigkeit schließen könnte.

XX 25 f. . . . ὁ λόγος ἔνθεος ἔσται διὰ φωτὸς τοῦ θεοῦ τῆς ἀληθείας λαμπρυνόμενος . . . vgl. XIII 24 f. κάλλος γὰρ ἐκείνου τὸ ἀκήρατον καὶ φῶς τὸ ζωτικὸν ἀληθείᾳ διαλάμπον. Die Gleichsetzung ἔνθεος = λαμπρυνόμενος (näml. διὰ φωτὸς τοῦ θεοῦ) bestätigt das über die Lichtsymbolik Gesagte.

XXI 26. Vgl. J. H. Waszink, Porphyrios und Numenios, in Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Bd. 12, 71. Daß Porphyrios in der Frage der Lehre von den δαίμονες stark von Numenios beeinflußt ist, wird von Waszink sichergestellt; dort (35) wird auch mit Recht darauf hingewiesen, daß man im Altertum die Abhängigkeit des Porphyrios von Numenios weit übertrieben hat, besonders wenn eine diesbezügliche Nachricht unter dem Einfluß von Jamblichos stand; eine deutliche Übertreibung liegt in den Porphyrii in Platonis Timaeum Commentariorum Fragmenta (ed. A. R. Sodano, Neapel 1964, Frg. 10, p. 7) vor: ὁ φιλόσοφος Πορφύριος, ὃν καὶ θαυμάσειεν ἄν τις, εἰ ἕτερα λέγει τῆς Νουμηνίου παραδόσεως. Dort (p. 6 f.) ist von einer Dreiteilung der Dämonen die Rede (welche allerdings auf die μίξαντες τὴν 'Ωριγένους . . . καὶ Νουμηνίου δόξαν (6, 6 f.) zurückgeführt wird. In der Schrift ad Marc. liegt eine klare Zweiteilung vor, was auch dem Denken des Numenios besser entspricht (vgl. auch Procl., ιm Tim. 24 C p. 76, 30 - 77, 6 I D). Die Formulierung ἐπεὶ καὶ ἡ δύσις, ὡς ἔλεγον Αἰγύπτιοι, τόπος ἐστὶ δαιμόνων κακωτικῶν (Porph. in Plat. Tim. Comm. Frag. p. 7, 3 f.) hat eine gewisse Parallele in ὅπου δ' ἂν λήθη παρεισέλθῃ θεοῦ, τὸν κακὸν δαίμονα ἀνάγκη ἐνοικεῖν· χώρημα γὰρ ἡ ψυχὴ . . . ἢ θεῶν ἢ δαιμόνων (ad Marc. XXI 27 ff.).

XXI 4 f. θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα τοῦτο γέρας ἐκτήσαντο διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως . . .: Neben dem Gedanken der πρόνοια (Z. 6), welcher bereits vertraut ist, wird hier von γνῶσις und πίστις gesprochen. Die sonst im christlichen Bereich vorhandene Frage, in welchem Verhältnis Erkenntnis und Glauben stehen, spielt auch hier eine Rolle; die Parallelität von γνῶσις (welcher aber laut XVIII 3 vordringliche Wichtigkeit zukommt, vgl. Sent. 38, 20 ff. und Beutler RE Bd. 22, 307 mit Lit.), und πίστις (u. zw. βεβαία!) zeigt den religiösen Charakter der porphyrianischen ,,Philosophie." Zu πίστις vgl. XXII 11 und XXII 13; weiters XXIV 9 ff.

XXI 7. ἐπόπται τῶν πραττομένων vgl. XII 10 f.; auch XX 21 f. Die Vorstellung von ἀγαθοὶ δαίμονες als ἐπόπται ist schon Hesiod, ἔργα καὶ ἡμέραι 122 ff. bekannt:

τοὶ μὲν δαίμονές εἰσι Διὸς μεγάλου διὰ βουλὰς
ἐσθλοί, ἐπιχθόνιοι, φύλακες θνητῶν ἀνθρώπων.
οἵ ῥα φυλάσσουσίν τε δίκας καὶ σχέτλια ἔργα.

Angesichts dieser Parallele ist die Frage, ob ἄγγελοι θεῖοι XXI 6 etwa christlichen Einfluß zeigen könnte, von vornherein unlösbar. Porphyrios kannte die Bibel, aber die ἄγγελοι θεῖοι sind auch aus der heidnischen Tradition — selbstverständlich nicht unmittelbar durch die hesiodeische Parallele — bestens zu verstehen. Ein Rückgriff auf die große Autorität Hesiods findet sich in anderem Zusammenhang bei Platon Prot. 340 C und D: καὶ ἴσως ἂν φαίη Πρόδικος ὅδε καὶ ἄλλοι πολλοὶ καθ' Ἡσίοδον γενέσθαι μὲν ἀγαθὸν χαλεπὸν εἶναι — τῆς γὰρ ἀρετῆς ἔμπροσθεν τοὺς θεοὺς ἱδρῶτα θεῖναι — ὅταν δέ τις αὐτῆς εἰς ἄκρον ἵκηται, ῥηϊδίην δήπειτα πέλειν, χαλεπήν περ ἐοῦσαν, ἐκτῆσθαι. — Über δαίμων vgl. meine knappe Übersicht im Kl. Pauly, 1. Bd. s.v. δαίμων.

XXII 11. (οἱ δὲ) — XXII 20 (θεῶν) ist das Gegenstück zu XXI 4 (θεὸν οἱ μὲν) — XXI 11 (θεοῖς). Bes. hervorgehoben sei διὰ τῆς γνώσεως καὶ τῆς βεβαίας πίστεως (XXI 5) gegenüber ἀγνοίας ἕνεκα καὶ ἀπιστίας (XXII 17).

XXIII 20 ff. ist in gewissem Sinne ein Annex. Die Notwendigkeit von theoretischer *und* praktischer Frömmigkeit wird (wie schon öfter) auch hier gefordert.

XXIII 24 ff. Das kultische Opfer ist nicht unbedingt nötig (vgl. XVIII 2 ff.), daher nur κατὰ δύναμιν [1]) darzubringen, die noetische Reinigung (καθαρεύειν τὴν διάνοιαν) aber ist das Opfer schlechthin und deshalb ὑπὲρ δύναμιν zu tun. Die Formulierung καθαρεύειν τὴν διάνοιαν erinnert an καθηραμένους τὸ ἦθος (Theophr., π. εὐσ. Frg. 9, 1 f.), ὃ δὴ δυνατὸν ἐκ προαιρέσεως παντί τῳ προσεῖναι sind Gedanken, welche Theophrastos π. εὐσ. Frg. 7, 33 ff. (bes. καὶ πρὸς τὴν näml. εὐσέβειαν ἁπάντων Z. 45 f.) äußert und οὐκ ἂν εἴη δίκαιον τῷ τὴν ἴσην πάντας ἀμοιβὴν αἰτεῖν μὴ τὴν ἴσην λαχόντας τύχην [2]) fügt sich einigermaßen zu τῶν εὐεργεσιῶν τὰς ἀμοιβὰς καὶ τὰς χάριτας ἄλλοις μὲν ἄλλας ἀποδοτέον κατὰ τὴν ἀξίαν τῆς εὐποιίας (Theophr., π. εὐσ. Frg. 7, 4 ff.). Die Aussage ἥδεται τῷ καθαρεύειν τὴν διάνοιαν (XXIII 1 f.) erinnert an Theophr. π. εὐσ. Frg. 9, 7 f.: τῷ θειοτάτῳ γε τῶν ἐν ἡμῖν χαίροντα μάλιστα τὸν θεὸν διακειμένῳ καθαρῶς, ἅτε συγγενεῖ πεφυ-

---

[1]) Vgl. auch De abstin. 4, 22, p. 268, 27 Nauck.

[2]) Man beachte die formale Ausgestaltung: τὴν ἴσην πάντας ἀμοιβήν ist ganz parallel zu τὴν ἴσην λαχόντας τύχην, wobei τὴν ἴσην völlig gleich, ἀμοιβὴν und τύχην endungsgleich sind und das eingeschobene Wort πάντας bzw. λαχόντας beide auf -ντας endigen.

κότι (vgl. πρὸς τὸ συγγενές XVI 4) und εἰ δὲ ἐξ ἀμφοῖν τὸ θεῖον θεραπευόμενον ἥδεται . . . (XXIII 3) an Theophr. π. εὐσ. Frg. 8, 20 ff.

XXIV 5 f. κακῶν ἀνθρώπῳ οὐδεὶς θεὸς αἴτιος, ἀλλὰ αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ἑλόμενος vgl. mit XII 12 f. (τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος, dem Sextos-Flor. folgend). Über die Theodizee und die Betonung des Willensaktes wurde zu XII 12 f. gesprochen.

XXIV 6 ff. vgl. mit XIV 8 ff. und XVI 11 f. u.a.

XXIV 9 (τέσσαρα) — XXIV 14 (κεκρατύνθω): Die Stelle erinnert an 1. Kor. 13, 13: νυνὶ δὲ μένει πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, τὰ τρία ταῦτα· μείζων δὲ τούτων ἡ ἀγάπη. Die Frage, welche sich hier stellt, ist vor allem diejenige, ob Porphyrios von Paulus abhängig ist oder ob es sich um eine spontane Parallelität (soweit die beiden Stellen parallel sind) handelt. In der wissenschaftlichen Literatur wurde die Frage noch erweitert und eine dritte Möglichkeit, nämlich die einer gemeinsamen Quelle, hinzugefügt (Vgl. F. Dornseiff, bei W. Kröhling, Die Priamel, Greifswald 1935). Somit wäre zu entscheiden, ob die Porphyrios-Stelle a) von 1. Kor. 13, 13 abhängig ist oder b) unabhängig zu einer einigermaßen ähnlichen Konzeption gelangte oder c) beide, Paulus und Porphyrios, einer gemeinsamen „Quelle" oder, genauer ausgedrückt, einem bereits vorhandenen Typus von Formeln solcher Art jeder in seiner Weise gefolgt sei. Bei näherer Betrachtung fällt die Möglichkeit b) weg; für eine völlig zufällige Parallele scheinen doch die Ähnlichkeiten (trotz der vorhandenen Verschiedenheiten in der Grundauffassung) zu groß zu sein. Vergleicht man die beiden Stellen, so fällt etwa folgende Ähnlichkeit auf: Von beiden Autoren wird die Anzahl der göttlichen Tugenden bzw. der στοιχεῖα betont: τὰ <u>τρία</u> ταῦτα (Paulus), στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ <u>τοσαῦτα</u> κεκρατύνθω mit Bezug auf die Einleitungsworte <u>τέσσαρα</u> στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ (Porphyrios). Dazu kommt noch, daß Numenios, dessen Einfluß auf Porphyrios in der Antike wohl stark übertrieben wurde (vgl. Porph. in Plat. Tim. Comm. Fragm., ed. A. R. Sodano Neapel 1964, Frg. 10, p. 7), aber sicher vorhanden war (J. H. Waszink, Porphyrios und Numenios, in Porphyre, Entretiens sur l'Antiquité Classique, Bd. 12, Fondation Hardt, 1965, 35 ff.), im Frg. 12 (Leemans, überliefert bei Eus., Praep. Ev. II p. 381, 10 f. Mras) sagt: ἀλλὰ τί δή ἐστι τὸ ὄν; ἆρα ταυτὶ τὰ στοιχεῖα τὰ τέτταρα, ἡ γῆ καὶ τὸ πῦρ καὶ αἱ ἄλλαι δύο μεταξὺ φύσεις. Daß die von Porphyrios genannten vier στοιχεῖα nicht die bei Numenios in Rede stehenden *sind*, liegt ja auf der

Hand. Es bleibt nur zu fragen, ob rein äußerlich die Vierzahl der bei Numenios (kritisch) besprochenen στοιχεῖα dem Porphyrios das Schema für die vier an sich noch pluralen Mittel *in* der Welt zum Aufstieg empor *zur* Einheit mit dem θεός abgegeben hat. Eine Antwort läßt sich auch aus der Feststellung des Numenios (Frg. 28 Leemans, bei Eus. Praep. Ev. II p. 50, Z. 5): ὀνόματα τεσσάρων πραγμάτων τέσσαρα ἔστω ταῦτα nicht geben. Wir halten nur fest, daß die Vierzahl auch hier bei Numenios eine Rolle gespielt hat und eine wie auch immer geartete Beeinflussung des Porphyrios durch Numenios in der Frage der Vierzahl nicht ausgeschlossen werden kann. Dies besagt aber für das Verhältnis der Porphyrios-Stelle zur Paulus-Stelle recht wenig. Denn es ist für die Frage, ob Porphyrios die Stelle aus dem 1. Korintherbrief vor Augen gehabt und auf sie Bezug genommen hat, unerheblich, ob er die Vierzahl, welche er der paulinischen Dreizahl entgegenstellt, von Numenios übernommen hat oder ob sie seiner eigenen Spekulation entsprungen ist.

Den drei göttlichen Tugenden bei Paulus πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη entsprechen — mit dem nötigen Abstand — einigermaßen πίστις, ἔρως, ἐλπίς (mit Umstellung der beiden letzten), und ἀλήθεια wird hinzugefügt. Daß die Reihenfolge der Form entspricht, in welcher Porphyrios ihr Verhältnis zueinander sehen will, zeigt die darauffolgende Ableitung: πίστις als Basis (dies übrigens auch christliche Auffassung); aus πίστις folgt (nach Porph.) die Suche nach Erkenntnis (γνῶσις) der Wahrheit (ἀλήθεια), daraus wieder der ἔρως nach der erkannten Wahrheit; der ἔρως aber fördere als Mittel zur Vollkommenheit die ἐλπίς, durch welche die Seele genährt werde. Die Reihenfolge der Aufzählung der στοιχεῖα bei Porphyrios ist also durch die (von ihm anerkannte) Struktur der στοιχεῖα bedingt, und es kann daher die Verschiedenheit in der Reihenfolge der Aufzählung nicht als Argument dafür gewertet werden, daß Porphyrios das paulinische Beispiel nicht vor Augen hatte. Die *verschiedene Reihenfolge* kann zumindest ebenso leicht als *bewußte Kritik* an Paulus aufgefaßt werden; ebenso die *betonte Vierzahl*. Es fällt auf, daß das Wort τέσσαρα als erstes, ganz exponiert dasteht und τοσαῦτα am Schluß betont wird. Dies könnte eine Erklärung darin finden, daß Porphyrios den Apostel Paulus korrigieren wollte und daher τέσσαρα an den Anfang stellte, dann den „Beweis" hiefür vorbrachte und endlich mit Anklang an τὰ τρία ταῦτα eben στοιχεῖα μὲν οὖν (auf die „Beweisführung" bezogen) ταῦτα (wörtl.) sagt und „korrigierend" καὶ τοσαῦτα („und zwar soviele") hinzufügt.

So bleibt noch ἀλήθεια zu erklären. Es versteht sich aber von vornherein, daß im System des Porphyrios wie überhaupt der Neuplatoniker die γνῶσις (vgl. z.B. XVI 10 ff., XVIII 2 ff. u.ä.) eine überragende Rolle spielt. Man darf den Unterschied zur christlichen Auffassung nicht übersehen; in dieser ist die Erkenntnis vom Glauben überhöht. Aber auch Paulus spricht unmittelbar vor der Nennung der drei göttlichen Tugenden von der Erkenntnis, welche jetzt stückhaft ist, dann aber von Angesicht zu Angesicht sein wird: βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ἐσόπτρου ἐν αἰνίγματι, τότε δὲ πρόσωπον πρὸς πρόσωπον· ἄρτι γινώσκω ἐκ μέρους, τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην. (1. Kor. 13, 12). Porphyrios zieht — durchaus im Sinne neuplatonischen Denkens — die γνῶσις τῆς ἀληθείας in die στοιχεῖα hinein; auch dies könnte als Kritik an Paulus aufgefaßt werden, der da das Erkenntnisproblem bespricht (1. Kor. 13, 8 ff.), aber dann doch (eben das in christlicher Sicht viel Wichtigere, nämlich) πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη in das Blickfeld rückt. Und Paulus stellt fest νυνὶ δὲ μένει („jetzt bleiben"), nämlich πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη, obwohl streng logisch auch die γνῶσις ἐκ μέρους νυνὶ μένει „jetzt bleibt". Man versteht bestens, wie es Paulus meint, nämlich so, daß als die wichtigsten Faktoren christlicher Existenz Glaube, Hoffnung und Liebe bleiben; doch der feindliche Leser — und dies war Porphyrios — konnte formal hier einhaken und etwa sagen: „Da soll die Erkenntnis einstweilen Stückwerk sein, und dann heißt es doch wieder nur, es *bliebe jetzt* Glaube, Hoffnung und Liebe; in welchem Verhältnis steht denn die Erkenntnis zu den drei anderen?" Und als „Korrektur" der in seinem Sinne mangelhaften Auffassung wäre dann, wenn wir die Stelle richtig verstehen, von Porphyrios die Feststellung getroffen worden, daß τέσσαρα στοιχεῖα (und nicht τρία) von Bedeutung seien (wobei des Numenios ganz anders gearteten vier στοιχεῖα, nämlich ἡ γῆ καὶ τὸ πῦρ καὶ αἱ ἄλλαι δύο μεταξὺ φύσεις Frg. 2 Leemans, bei Eus. Praep. Ev. II, p. 381, 10 f. Mras, überliefert, in ihrer Vierzahl auf Porphyrios vielleicht vorbildhaft gewirkt haben könnten); denn auch γνῶσις bzw. ἀλήθεια habe ebensoviel Gewicht, ja sei (wohl auf der Basis der πίστις, aber doch) die Vorbedingung des ἔρως, welcher durch ἐλπίς die Seele stärken werde.

Die Auffassung der Porphyrios-Stelle als Kritik an Paulus paßt recht gut zur Art des Porphyrios, der eine Schrift gegen die Christen verfaßt und darin besonders Paulus angegriffen hat; zudem war er, wenn die vorsichtig vorgebrachte Deutung von H. Chadwick,

The sentences of Sextus, 142 f. richtig ist, gerade zu dieser Zeit mit Problemen der Christenverfolgung beschäftigt, was es umso wahrscheinlicher machen könnte, daß er auch hier auf Fragen, welche mit dem Christentum zu tun haben, zu sprechen kam. R. Beutler, RE Bd. 22, 293 (mit Lit.) findet im Gefolge von K. Gass, Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit, Diss. Bonn 1927, 67 ff. (dort Diskussion von Lit.) eine große Schwierigkeit darin, daß bei Paulus von ἀγάπη, bei Porphyrios aber von ἔρως die Rede sei; Beutler meint: „Gaß 67 ff. entscheidet sich meines Erachtens richtig gegen Beeinflussung P.' durch die christliche Formulierung." (Sp. 293). Dem ist entgegenzuhalten, daß bei aller grundlegenden Verschiedenheit von christlicher ἀγάπη und heidnischem ἔρως aber doch auch wieder das Gemeinsame nicht übersehen werden darf. Sowohl ἀγάπη als auch ἔρως bejahen das Geliebte; wir kennen die Dynamik des ἔρως etwa aus dem platonischen Symposion, aber auch ἀγάπη ist die Kraft, welche das Leben des Christen zu Gott und der göttlichen Ordnung treibt (vgl. etwa Evang. Joh. 14, 23 ἐάν τις ἀγαπᾷ με, τὸν λόγον μου τηρήσει, καὶ ὁ πατήρ μου ἀγαπήσει αὐτόν, καὶ πρὸς αὐτὸν ἐλευσόμεθα καὶ μονὴν παρ' αὐτῷ ποιησόμεθα). Der Heilige Geist, der am Pfingstfest wie ein Sturm vernehmlich wird (καὶ ἐγένετο ἄφνω ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἦχος ὥσπερ φερομένης πνοῆς βιαίας καὶ ἐπλήρωσεν ὅλον τὸν οἶκον οὗ ἦσαν καθήμενοι, καὶ ὤφθησαν αὐτοῖς διαμεριζόμεναι γλῶσσαι ὡσεὶ πυρός, καὶ ἐκάθισεν ἐφ' ἕνα ἕκαστον αὐτῶν, καὶ ἐπλήσθησαν πάντες πνεύματος ἁγίου, καὶ ἤρξαντο λαλεῖν ἑτέραις γλώσσαις καθὼς τὸ πνεῦμα ἐδίδου ἀποφθέγγεσθαι αὐτοῖς Act. Ap. 2, 2 ff.), ist eben der Geist der Kraft, der Liebe und der Besonnenheit (οὐ γὰρ ἔδωκεν ἡμῖν ὁ θεὸς πνεῦμα δειλίας, ἀλλὰ δυνάμεως καὶ ἀγάπης καὶ σωφρονισμοῦ 2. Tim. 1, 7). Man darf das Dynamische auch in der ἀγάπη nicht übersehen; freilich sind beim ἔρως wohl auch die trieblichen Bereiche beteiligt. Doch gerade in seiner höchsten Form, auf welche Porphyrios abzielt (γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχήν XXIV 12 f.), hat (vgl. etwa IX 22 ff.) das Triebliche nichts zu suchen.

Man wird also weder das Gemeinsame von ἀγάπη und ἔρως (bes. in jener neuplatonischen Form des ἔρως, wie er XXIV 12 erscheint), noch die Verschiedenheit [1]) zwischen der zielgerichteten Kraft des ἔρως einerseits und anderseits der ἀγάπη, der ebenfalls dynamisch

---

[1]) Auf den Unterschied ist hingewiesen in RE 22, 293.

und zielgerichteten Willenshaltung in der christlichen Existenz, welche sich ihrerseits in der ἀγάπη Gottes begründet und gesichert weiß, übersehen dürfen. Aber ist die Verschiedenheit wirklich ein Argument gegen die Annahme, daß Porphyrios die Paulus-Stelle vor Augen gehabt hat? Auch hier ist die Möglichkeit, daß der Neuplatoniker eben seinen Begriff hingesetzt, und zwar in bewußtem Gegensatz, in gewollter „Korrektur" des paulinischen Vorbildes, ebenso wahrscheinlich, wie diejenige, daß ἔρως zufällig neben πίστις und ἐλπίς und ἀλήθεια getreten sei. Die Tatsache, daß Porph. Ad. Marc. XXIV 13 f. die Stelle ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ τῶν φαύλων ὑπερέχουσιν (Isocr. ad Dem. 39) paraphrasiert und diese gnomenähnlichen Charakter besitzt, wertet Gass (p. 68 f.) als Argument für Entnahme dieses Satzes aus einem Gnomologium. Dies mag zutreffen (oder nicht). Die Behauptung: „Sed dico non modo illam partem, sed etiam totum caput τέσσαρα στοιχεῖα usque ad ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω in gnomologico Neopythagoreo lectum esse (p. 69)" geht aber doch zu weit. Die Anführung von πίστις, ἀλήθεια, ἔρως (mit Hinweis auf ἐλπίς) bei R. Reitzenstein (Die hellenistischen Mysterienreligionen, 1927, 385 ff., welche auch Gass, 69, zitiert) kann nicht als Beweis gelten. Denn dort ist eben von einer πηγαία τριάς die Rede und nicht von τέσσαρα στοιχεῖα. Die dort angeführte Formel (durch πάντα γὰρ ἐν τρισὶ τοῖσδε κυβερνᾶταί τε καὶ ἔστιν betont) zeigt lediglich, daß in den Oracula Chaldaica (und zugegebenermaßen wohl auch bei den Neupythagoreern) πίστις, ἀλήθεια, ἔρως eine Rolle gespielt haben; die Nennung von ἐλπίς (ἐλπὶς δὲ τρεφέτω σε πυρίοχος) ergänzt dies auch für ἐλπίς. Ob aber eine feste Formulierung als Gnome für die τέσσαρα στοιχεῖα existiert hat, und ob diese dann in der Vorlage des Porphyrios vorhanden war, ist völlig unbewiesen. Auch der Satz ἐλπίσι .... ὑπερέχουσι, der vermutlich ein Sprichwort gewesen ist — ob Gnome im Sinne der Sammlungen, bleibt ebenfalls unbewiesen — hilft nicht weiter. Es ist zumindest ebenso wahrscheinlich, daß Porphyrios an seine eigenen Worte (wie er dies öfters tut) ein Sprichwort (oder eine solche Gnome) angeschlossen hat, wie daß die ganze Partie von τέσσαρα (XXIV 9) bis κεκρατύνθω (XXIV 14) eine fest verbundene Gnomenreihe darstellte.

Halten wir fest: Die postulierte Existenz einer Gnome, bzw. einer Gnomenreihe, die sich von τέσσαρα bis κεκρατύνθω erstreckt haben soll, in einer neupythagoreischen Sammlung ist durch die Existenz einer chaldäischen Formel, welche betont von τριάς bzw.

τρισί spricht, nicht zu beweisen. Der sprichworthafte Annex ἐλπίσι usw. sagt überhaupt nichts aus. Was bleibt, ist nur die chaldäische Formel mit drei „Kräften", welche Porphyrios im XXIV. Kapitel verwendet, aber kritisch polemisch behandelt haben *könnte*. Man fragt sich daher, ob es nicht näherliegt, daß der Christenfeind Porphyrios die drei göttlichen Tugenden, die er aus Paulus kannte, polemisch kritisiert und in seiner Schrift durch vier Grundkräfte ersetzt hat. Dabei bleibt die Möglichkeit offen, daß ihm die chaldäisch—neupythagoreischen Grundkräfte πίστις, ἀλήθεια, ἔρως (durch ἐλπίς ergänzt) mitbewußt gewesen sind.

Die äußerliche Anlehnung an christliche Gedanken und deren Umbiegung in irgendwelche heidnische Anschauungen kennen wir von Julianus, welcher ein halbes Jahrhundert später als Porphyrios den Kampf gegen die Christen aufgenommen hat. Hierüber hat J. Leipoldt, Der römische Kaiser Julian in der Religionsgeschichte, Sitzb. d. Sächs. Akad. d. Wiss. zu Leipzig Bd. 110/1, Berlin 1964 gehandelt; das Buch ist sehr kritisch zu lesen und fordert in vielem zum Widerspruch auf, legt aber doch einiges Material vor, das man dann selbst beurteilen kann; z.B. ebd. 48 wird vom Versuch des Julian gesprochen, den christlichen Begriff μετάνοια durch μεταμέλεια zu ersetzen; auf den Seiten 52 ff. wird von der Auseinandersetzung des Julian mit dem christlichen Mönchstum gesprochen, auf Seite 58 über die Almosen an die Nächsten, die Julian τοῖς πέλας statt τοῖς πλησίον nennt.

Selbst Julian, der nach A. v. Harnack (Abh. d. Berl. Ak. 1961 Nr. 1, 32 f.) einen größeren Abstand vom Christentum hatte als Porphyrios, bemühte sich, christliches Gedankengut zu rezipieren, und zwar in seinem Sinne umbiegend und mit heidnischen Anschauungen synthetisierend, um eine synkretistisch-heidnische Religion als Konkurrenz für das Christentum zu schaffen.

Wir werden bei Porphyrios, der doch wesentlich tiefgründiger war als Julian, sicherlich an keine solche synkretistische Religion, welche den Christen den Wind aus den Segeln nehmen sollte, zu denken haben. Aber der Vergleich mit Julian hat doch bestätigt, was längst bekannt ist, daß sich nämlich die Feinde des Christentums in dieser Zeit mit diesem beschäftigt haben. Porphyrios nahm besonders an der Lehre von der hypostatischen Union und von der Auferstehung des Fleisches Anstoß. Unter den Autoren war ihm Paulus am wenigsten lieb.

Nach Kenntnisnahme dieser Tatbestände ergibt sich für die

vorliegende Frage über Porph., ad Marc. XXIV 9 ff. etwa folgendes: Die Ähnlichkeit dieser Stelle mit 1 Kor. 13, 13 ist zu groß, als daß man annehmen dürfte, Porphyrios sei ganz zufällig zu dieser Formulierung gelangt. Dies umso mehr, als er die paulinische Theologie kannte. Die Form der porphyrianischen Darstellung (ταῦτα καὶ τοσαῦτα) macht den Eindruck einer Kritik an Paulus. Dies schließt zwar nicht aus, daß Porphyrios auch andere Formeln und Formulierungen von jenen Kräften gekannt haben kann, ja eine στοιχεῖα-Formel (freilich in ganz anderem Sinne, vgl. Numenios, Frg. 12 Leemans) sicher gekannt hat, legt aber doch die Auseinandersetzung mit der paulinischen Nennung der drei göttlichen Tugenden sehr nahe. — Zu ἐπιστροφή XXIV 11 vgl. Plot., Enn. IV 8, 4, 28 ff. Zum Begriff ἐπιστρέφεσθαι und seine Beziehung zu ὁμοιοῦσθαι vgl. H. Dörrie, Die Lehre von der Seele, in Entretiens sur l'Antiquité Classique, Fondation Hardt, Bd. 12, 172 ff.; ἐπιστρέφεσθαι unterstreicht „die willentliche Bezüglichkeit" (Dörrie p. 173).

XXV 16 ff. Hier werden die τρεῖς νόμοι angeschlossen u.zw. 1) ὁ τοῦ θεοῦ 2) ὁ τῆς θνητῆς φύσεως 3) ὁ θετὸς κατ' ἔθνη καὶ πόλεις. Die „*lex divina*" bezieht sich auf das Heil (σωτηρίας ἕνεκα), die „*lex naturalis*" auf die Belange des Leibes (bes. auf die Beschränkung auf das ἀναγκαῖον) und die „*lex positiva*" auf den Bestand der *societas*. Auffällig ist die Reihenfolge; zuerst ὁ τοῦ θεοῦ, ὁ τῆς θνητῆς φύσεως, ὁ θετός, dann (XXV 17 ff.) aber ὁ τῆς φύσεως, ὁ θετός, ὁ θεῖος. Die zweite Reihenfolge wird auch bei der Behandlung der Verletzung der νόμοι beibehalten (XXV 24 ff.). Dies ist umso auffälliger, als XXVII 17 ff. bemerkt wird, daß die beiden, die „*lex naturalis*" und die „*lex divina*", allein entscheidend sind, — voran selbstverständlich annexhaft der θεῖος νόμος — und daß man sich um den θετὸς νόμος nicht zu sorgen braucht. Eine Antwort darauf, warum Porphyrios gerade diese Reihenfolge gewählt hat, dürfte sich aber im Worte ἀναβατέον (XXVII 18) anbieten. Die νόμοι sind, abgesehen von ihrer allerersten Nennung (XXV 16 f.), immer in steigender Klimax angeführt, wobei der θετὸς νόμος nun als Anhang an den φύσεως νόμος betrachtet wird. Beide betreffen das Vergängliche (τῆς θνητῆς φύσεως XXV 17, . . . οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν, ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται XXVII 20 f.), auch wenn die „*lex naturalis*" von weit größerer Bedeutung ist als die „*lex positiva*". Die ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά will Porphyrios auch formal-stilistisch in der steigenden Reihenfolge (ἀναβατέον, XXVII 18 vgl. inhaltlich ἀνάβασιν VI 13 u.ä.) zweier Glieder zum Ausdruck bringen.

Zu den drei νόμοι vergleiche man auch die vier Tugendklassen (sent. cap. 32. Dazu Beutler, RE Bd. 22, 311 f.).

XXV 22 ff. ... ὑπὸ μὲν τοῦ νοῦ σωτηρίας ἕνεκα ταῖς λογικαῖς ψυχαῖς κατὰ τὰς ἐννοίας διετάχθη, δι' ἀληθείας δὲ τῶν ἐν αὐταῖς πεφασμένων εὑρίσκεται· Das göttliche Gesetz ist den vernünftigen Seelen „eingewurzelt", wird aber durch Erleuchtung erst erkennbar; denn das lebendige göttliche Licht leuchtet eben durch die Wahrheit (φῶς τὸ ζωτικὸν ἀληθείᾳ διαλάμπον XIII 25). Die Erkenntnis ist nicht als *illuminatio* im Sinne einer Ideeneinstrahlung aufgefaßt, sondern als Erleuchtung im Sinne eines „Sichtbarwerdens", d.h. Erkennbarwerdens der vom νοῦς der Seele bereits vermittelten Ideen. Vgl. XXV 10 ff., wozu auch Porph., de Abstin. 2, 34 (163, 20 ff. Nauck) διὰ .... τῶν περὶ αὐτοῦ καθαρῶν ἐννοιῶν θρησκεύομεν αὐτόν heranzuziehen ist. Zur Stelle vgl. auch die textkritischen Bemerkungen zu πεφασμένων.

XXV 24 ff. Porphyrios unterscheidet zwischen παραβαίνεται und ὑπερβαίνεται. Dieser schweren, durch Taten gesetzten Verfehlung (Ordnungswidrigkeit) setzt er jene leichtere, nur in Gedanken (κεναῖς δόξαις) begangene gegenüber.

XXV 27 ff. Der θετὸς νόμος wird auf die Stufe der *lex mere poenalis* gestellt. Er ist relativ (ἄλλοτε ἀλλοῖος), eine *lex positiva* (γραφόμενος) und führt zur Bestrafung des Betretenen (εἰς κόλασιν ἀπάγει τὸν ἁλόντα), nicht aber dessen, der nicht betreten wird (τοῦ λαθόντος). Die προαίρεσις („Vorsatz", vgl. etwa Aristot. 1374 a 11) wird von diesem νόμος nicht erreicht.

XXVI 3 ff. Ein ὑπερβῆναι des θεῖος νόμος gibt es nicht.

XXVI 10 ff. Die neuplatonische Emanationslehre kommt auch hier in der Proportion ψυχή : νοῦς wie σῶμα : ψυχή zum Ausdruck. Vgl. die Spiegelfunktion des νοῦς dem Gott gegenüber. .... ἣν τρέφει ὁ νοῦς τὰς ἐν αὐτῇ ἐννοίας, ἃς ἐνετύπωσε καὶ ἐνεχάραξεν ἐκ τῆς τοῦ θείου νόμου ἀληθείας, εἰς ἀναγνώρισιν ἄγων διὰ τοῦ παρ' αὐτῷ φωτός. (XXVI 11 ff.). Vgl. XXV 22 ff. mit Kommentar.

Das Wort τύπωσις ist ein stoischer Terminus (vgl. Sext. adv. math. VII 236 ὅταν λέγῃ ὁ Ζήνων φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ). Die enge gedankliche Verbindung von ἔννοια und τύπωσις auch im stoischen Denken wird durch den Vergleich von Sext. adv. math. VII 236 (.... φαντασίαν εἶναι τύπωσιν ἐν ψυχῇ) und Plut. 1084 (φαντασία γάρ τις ἡ ἔννοιά ἐστι, φαντασία δὲ τύπωσις ἐν ψυχῇ) gesichert. — Das Wort ἐντύπωσις bei Theophr., De sens. 51 Wi. (ablehnend) verwendet. — Die beiden Wörter διδάσκαλος und

καθηγητής sind synonym. — σωτήρ vgl. σωτηρίας ἕνεκα (XXV 22 ff.) — ἀναγωγός vgl. vorne, etwa X 17 — μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγόμενος (XXVI 14) poetisch, entfernt vergleichbar mit σιγῶν τὸν θεὸν τιμᾷ (XVI 12 f.).

XXVII 21 ff. Konfrontation des φύσεως πλοῦτος als φιλόσοφος καὶ εὐπόριστος mit dem κενῶν δοξῶν πλοῦτος als ἀόριστος καὶ δυσπόριστος. Vgl. De abstin. I 49 (p. 123 Nauck) ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος καὶ ἔστιν εὐπόριστος, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε ἦν καὶ δυσπόριστος. Bei Stob. flor. 17, 23 liest man den epikureischen Gedanken in leicht poetischer Formulierung: Χάρις τῇ μακαρίᾳ Φύσει, ὅτι τὰ ἀναγκαῖα ἐποίησεν εὐπόριστα, τὰ δὲ δυσπόριστα οὐκ ἀναγκαῖα. — Zur κενοδοξία vgl. XV 27, wo die Beziehung zur θεολογία umschrieben ist.

XXVII 28 ff. ὥσπερ οὖν οἱ πυρέσσοντες. Der Vergleich der sittlich schlechten Seele mit der Krankheit ist aus IX 25 f. (πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί· ψυχῆς δὲ νόσημα κακία) bekannt. Die Gier nach dem Minderwertigen wird IX 8 f. (κεχηνέναι πρὸς τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν) angedeutet.

XXVIII 3 f. ἁγνεύειν οὖν καὶ οἱ θεοὶ δι' ἀποχῆς βρωμάτων καὶ ἀφροδισίων προσέταξαν... : Damit berührt Porphyrios das Thema der Askese, das er in einem eigenen Werk mit dem Titel περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων (4 Bücher) schon behandelt hatte. Diese Schrift ist, vom Ende des 4. Buches abgesehen, erhalten (Ausg. A. Nauck, Porph. philos. Plat. opusc. sel. Leipzig² 1886). Das Thema der εὐσέβεια (vgl. XXVIII 6) ist vor allem Gegenstand des 2. Buches περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων; dort ist Theophrastos, περὶ εὐσεβείας benutzt (vgl. J. Bernays, Theophrasts Schrift über Frömmigkeit, Berlin 1866 und Philosophia Antiqua Bd. 11 mit Lit.).

XXVIII 6. παρὰ τὸ βούλημα: Nauck hat (im textkrit. App.) das Wort βούλημα als *corruptum* bezeichnet. Wie in den textkritischen Bemerkungen der vorliegenden Edition betont, ist das Wort klar überliefert. Es geht also darum, es zu verstehen; so scheint mir der Gedanke εἰς τὸ τῆς φύσεως .... βούλημα dem von παρὰ τὸ βούλημα (erg.: τὸ τῆς φύσεως) gegenüberzustehen. Die Frommen leben nun *secundum voluntatem naturae* (vgl. das stoische ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν = *convenienter naturae vivere*), die Unfrommen *contra voluntatem* (*naturae*). — Damit scheint mir die Schwierigkeit behoben zu sein.

XXVIII 10. διό φασιν οἱ φιλόσοφοι: Die dann geäußerten Gedanken entsprechen in etwa kynischem Denken; im gegenständ-

lichen Fall aber sind die Epikureer gemeint, was aus den folgenden Epikur-Zitaten hervorgeht.

XXVIII 11 ff. Die epikureischen Äußerungen passen z.T. nur äußerlich. Epikurs Haltung in Bezug auf die φύσις (ἐφ' ὅσον δ' ἂν ἀμηχανῇς, λήθη τῆς φύσεως ἀμηχανεῖς) ist eine ganz andere als die des Porphyrios; äußerlich ist sie beiden eine Norm, für Porphyrios aber doch nur als Ausdruck des göttlichen Willens, der die Dinge des Körpers durch die Natur regelt. Auch die Äußerung μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν (XXIX 14 f.) hat für Porphyrios nur beschränkte Geltung (vgl. z.B. ἐφ' ὅσον τις τὸ σῶμα ποθεῖ καὶ τὰ τοῦ σώματος σύμφυλα, ἐπὶ τοσοῦτον ἀγνοεῖ τὸν θεόν XIII 27 ff. ὁ δὲ φιλοσώματος .... ἄδικος XIV 14 f. usw.); selbstverständlich liegt das Unglück nach Porphyrios' Meinung in der Seele, aber eben in der, welche sich an den Körper hält; deshalb ist σάρξ wohl nicht die Wirkursache, aber doch für den, der sich nach dem Fleische sehnt, αἰτία τῶν μεγάλων κακῶν. Daraus läßt sich nicht etwa ableiten, daß Porphyrios in der Frage, warum die Seele in die γένεσις gefallen sei, statt Plotinos lieber Kronios, Harpokration und Numenios gefolgt sei, welche da behaupteten, daß der Grund für den Fall der Seele in den Leib ihre Schlechtigkeit wäre (κακάς τε εἶναι πάσας Stob. 1. Bd. p. 380, 15 ff. Wachsmuth); hier, bei Porphyrios aber handelt es sich lediglich um die Fehler, welche der Mensch in diesem diesseitigen Leben mache. Viel näher ist die Parallele bei Plotinos, Enn. I 8, 4, 5 ff., wo es dezidiert heißt: ψυχὴ δὲ καθ' ἑαυτὴν μὲν οὐ κακὴ οὐδ' αὖ πᾶσα κακή und die Frage 'Αλλὰ τίς ἡ κακή; folgendermaßen beantwortet wird: Οἷόν φησι· δουλωσάμενοι μὲν ᾧ πέφυκε κακία ψυχῆς ἐγγίγνεσθαι, ὡς τοῦ ἀλόγου τῆς ψυχῆς εἴδους τὸ κακὸν δεχομένου, ἀμετρίαν καὶ ὑπερβολὴν καὶ ἔλλειψιν, ἐξ ὧν καὶ ἀκολασία καὶ δειλία καὶ ἡ ἄλλη ψυχῆς κακία, ἀκούσια παθήματα, δόξας ψευδεῖς ἐμποιοῦντα κακά τε νομίζειν καὶ ἀγαθὰ ἃ φεύγει τε καὶ διώκει. Vgl. auch Waszink, a.a.O. Entr. sur l'Ant. Class. 12, 69 ff. — Der Epikurtext ist also mit Umakzentuierung in den Text der porphyrianischen Schrift übernommen; die Worte gewinnen durch die andere Umgebung eine etwas andere Bedeutung und fügen sich nur unter verändertem Blickwinkel in den neuen Zusammenhang.

XXX 3 ff. Geringschätzung der τύχη. Vgl. XII 20. — Dadurch schwindet auch die seelische Unruhe (ἀθορύβως XXX 5. ταραχώδης XXXI 10; diesem Wort haftet ein gefährlicher unberechenbarer Charakter bereits bei Herodot 1, 32 an. Zum Problem des dort

Gemeinten vgl. Verf., Götter und Gottheit bei Herodot, Wiener Stud. Bd. 71, 1958, 5 ff.)

XXXI 9. ἔρωτι γὰρ φιλοσοφίας ἀληθινῆς vgl. mit γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος XXIV 12. Der ἔρως zielt auf die Erkenntnis der Wahrheit; so schon im Wort φιλο-σοφία. — Hier ist der Einbau des Zitates ganz gelungen. Porphyrios beansprucht das Epitheton ἀληθινός für seine σοφία I 5 (dort auch ἐραστάς I 6).

XXXI 10 f. κενὸς ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος ἀνθρώπου θεραπεύεται ist mit IX 23 ff. zu vergleichen. Das Bild von der Medizin und der Krankheit parallel zur Philosophie und dem πάθος greift auf bereits geäußerte Vorstellungen zurück. Zu πάθη vgl. Sent. 33, 16 ff., 40, 5 ff.

XXXI 13 f. ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος. ὁ δὲ θεῖος ἐκβοᾷ . . . . .: Die vorher gebrauchte Reihenfolge wird leicht verändert. Wohl ist die Klimax (ὁ τῆς φύσεως νόμος → ὁ θεῖος νόμος) beibehalten, aber gemäß XXVII 19 ff. der θετὸς νόμος beiseitegelassen. — Der Körper wird wie eine Schale oder Hülle betrachtet, welche dem eigentlichen Ich fremd ist: σῶμα οὐ μέρος ἀνθρώπου (XXXII 1). Dies ist eine Weiterführung des σῶμα — σῆμα—Gedankens und der platonischen Seelenwanderungsvorstellung in letzter Konsequenz. Der Leib wird zum Vehikel der Seele auf Erden (ἵνα μὲν ἐν γαστρὶ γένηται, προσυφάνθῃ τὸ χόριον, ἵνα δὲ ἐπὶ γῆς γένηται, συνεζύγη τὸ σῶμα XXXII 1 f.).

XXXII 2 f. ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ θνητόν usw.: So auch XIII 27 ff. usw. Als Ideal der menschlichen Existenz erscheint die Ekstase (ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσούτῳ μέτρῳ τῷ θείῳ πελάζει XXXII 4 f.). Hierin folgt Porphyrios seinem Lehrer Plotinos, der viermal im Leben selbst eine Ekstase erlebt zu haben behauptete. Porphyrios soll nur einmal das Erlebnis gehabt haben. Der Tod gilt ihnen als die vollkommene und endgültige Ekstase.

XXXIII 9. γυμνὸς δὲ ἀποσταλεὶς . . .: Das Ideal der Bedürfnislosigkeit ist auch hier auf die ethisch-noetische Ebene gestellt; nur wer, so meint Porphyrios in diesem Zusammenhang, von Nicht-Noetischem unbelastet ist, wer also das „nackte" Ich hat, oder genau gesagt, *ist*, also keine enge Beziehung zum Leib besitzt, der gefällt dem θεός. Der Leib gehört zu den ἀλλότρια. Vgl. auch Plotinos, Enn. II 3, 9, 6 ff. (. . . . Διὸ καὶ φεύγειν ἐντεῦθεν δεῖ καὶ χωρίζειν αὑτοὺς ἀπὸ τῶν προσγεγενημένων . . .). Zu γυμνός vgl. A. J. Festugière, La révélation d'Hermès Trismégiste, Bd. 3, Paris 1953, p. 131.

XXXIII 11 f. μέγα ἡγοῦ σοι ἐφόδιον εἰς βίον μακάριον τὸ δεδεμένον ἐν φύσει δῆσαι τὸν δήσαντα usw.: Trotz des Mangels, der im Leibe liege (vgl. XXXII 15 ff., XXXIV 22 ff.), sei diese vorübergehende Bindung als „Prüfung", als Überwindung des Materiellen und Biologischen von Wert (ἐὰν οὖν τούτων τῆς γοητείας ὑπεράνω γενώμεθα καὶ τῆς ἐπιβουλῆς φυλαξώμεθα τὴν παγίδα, ἐδήσαμεν τὸν δήσαντα XXXIII 15 f.). Alles Leibliche und seine Auswirkung gilt als γοητεία. — Sprachlich ist das Spiel mit den Formen von δέω (gekoppelt mit δεσμός) interessant (δεδεμένον .... δῆσαι τὸν δήσαντα, ἐδέθημεν ... δεσμοῖς) und mit XXIV 10 ff. (πιστεῦσαι ... πιστεύσαντα .... γνῶναι .... γνόντα ἐρασθῆναι .... γνωσθέντος, ἐρασθέντα) in der verschlungenen Struktur vergleichbar. Das Wort ἐφόδιον zeigt, daß das biologische Leben des Menschen als Weg (ὁδός) zur ewigen Seligkeit aufgefaßt wird; über diese vgl. Porphyrios, De abstin. 2, 52 (περὶ τοῦ αἰωνίου βίου). Zu δεσμός, λύειν ἐκ τῶν δεσμῶν, ἀναβαίνειν vgl. Plot., Enn. IV 8, 4, 28 ff.

XXXIII 16 ff. μήτε οὖν εἰ ἄρρην εἶ μήτε εἰ θήλεια τὸ σῶμα πολυπραγμόνει, μηδὲ γυναῖκα ἴδῃς σαυτήν ...: Alles Leibliche ist nur nebenbei zu beachten. ἐκ παρθένου γὰρ ψυχῆς καὶ ἠθέου νοῦ ... (XXXIII 19 f.) zeigt Übertragung des Gedankens der *virginitas* vom sexuellen Bereich auf alle Gebiete: ἃ δὲ τίκτει τὸ σῶμα, μιαρὸν πᾶσι τοῖς θεοῖς ἐνομίσθη.

XXXIV 22. μεγάλη οὖν παιδεία ἄρχειν τοῦ σώματος vgl. mit IX 24. Auch die folgenden Sätze befassen sich mit den πάθη, wie IX 22 ff.

XXXV 5. οἰκέτας πειρῶ μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ὀργιζομένη κολάσῃς: Humane Behandlung der Hausgenossen, vor allem der Sklaven, wird empfohlen.

XXXV 8 f. δεῖ ἑκάστῳ τῶν μερῶν πρὸς ὃ ἡ φύσις κατεσκεύασε χρῆσθαι τοὺς ἀνθρώπους: Naturgerechter Gebrauch der Glieder soll vor der in der bloßen Lust gelegenen Befleckung der Seele schützen (vgl. XXXV 12 ff.). Daraus ist der tiefgreifende Unterschied zwischen stoischem τῇ φύσει ὁμολογουμένως ζῆν und dem neuplatonischen Grundsatz von der Naturgerechtheit zu ersehen; in der Stoa liegt der sittliche Wert vor allem im λόγος-gemäßen Gebrauch der Natur, welche selbst den λόγος praesent macht; im Neuplatonismus des Porphyrios ist der naturgemäße Gebrauch Schutz vor reichlichem und nicht nötigem Gebrauch von Biologischem bzw. Materiellem. Porphyrios vertritt das Prinzip ἄσκησις mit dem Ziel der Entmaterialisierung des Menschen, in der Stoa aber geht es um den κόσμος mit dem Ziel der Einfügung in diesen.

XXXV 12 f. ψιλῆς δὲ ἕνεκα ἡδονῆς μηδέποτε χρήσῃ τοῖς μέρεσι: Ganz ähnlich Plotinos, Enn. I 1, 3, 3 f., wo es über die Seele heißt χρωμένη μὲν οὖν σώματι οἷα ὀργάνῳ οὐκ ἀναγκάζεται δέξασθαι τὰ διὰ τοῦ σώματος παθήματα.

XXXV 16 f. οὐκ ἔσθ' ὅπως γὰρ οὖν ἄνθρωπον ἀδικοῦντα σέβειν θεόν· ἀλλὰ κρηπὶς εὐσεβείας σοι νομιζέσθω ἡ φιλανθρωπία: Die gelegentlich (vgl. dazu Der Kl. Pauly, s.v. εὐσέβεια) stark mit bloß Kultlichem verbundene εὐσέβεια erscheint hier im Sinne einer die ganze Welt durchziehenden sittlichen Ordnung. Die Unvereinbarkeit von ἀδικία und Frömmigkeit (ὁσία, bzw. in der stärker kultlichen Form εὐσέβεια) wird nicht nur hier (οὐκ ἔσθ' ὅπως γὰρ οὖν ἄνθρωπον ἀδικοῦντα σέβειν θεόν), sondern auch in einer von Porphyrios für seine Schrift de abstin. benutzten theophrastischen, nämlich περὶ εὐσεβείας, deutlich formuliert, wenn es dort heißt: πῶς γὰρ ὅσιον ἀδικουμένων τῶν ἀφαιρεθέντων (Theophr., π. εὐσ. Frg. 7, 16; für die Relation ὁσία — θυσία vgl. ἡ γὰρ θυσία ὁσία τίς ἐστι κατὰ τοὔνομα Frg. 7, 14 f., für die Relation θυσία — εὐσέβεια vgl. Porph., De abstin. 2, 32, 17 τοῦ μὴ δεῖν θύειν ζῷα mit dem Titel der hier gemeinten Schrift περὶ εὐσεβείας. — Bezüglich φιλανθρωπία ist auch Porph. De abstin. 3, 26 (p. 224, 1 f. Nauck) αὕτη μὲν γὰρ φιλανθρωπία τις ἂν εἴη heranzuziehen.

Die Frage, wieviel von der Schrift Ad Marc. verloren gegangen ist, — denn die Schrift bricht mitten im Satze ab — kann nicht ohneweiteres beantwortet werden. Vielleicht könnte die Tatsache, daß Porphyrios im letzten uns erhaltenen Kapitel (XXXV 5 ff.) seine Gattin in ihrer Funktion als Herrin des von ihm für eine Zeit verlassenen Hauses ins Auge faßt, etwa doch als Rückgriff (im Sinne einer Art von Ringkomposition) auf V 5 (οἴκου κήδεσθαι usw.) verstanden und, da dort die eigentliche Auseinandersetzung mit philosophischen Fragen beginnt, der Kreis als einigermaßen geschlossen betrachtet werden; daraus würde man die vorsichtige Vermutung als erlaubt bezeichnen können, daß nicht viel verloren gegangen sei. Versucht man auch formale Kriterien heranzuziehen, so scheint mir ein Vergleich des Buchumfangs mit dem anderer Schriften eine gewisse Stütze der aus inhaltlichen Beobachtungen gebildeten Vermutung darzustellen. Die Schrift ad Marcellam hat knapp denselben Umfang wie De antro Nympharum. Die ersten drei Bücher von de abstin. haben im Durchschnitt jeweils den doppelten Umfang — das 4. Buch und die Vita Pythagorae sind wegen ihres Erhaltungszustandes nicht in die Betrachtung

einbeziehbar. Nimmt man an, daß nur *wenig am Ende der Schrift* πρὸς Μαρκέλλαν *verlorengegangen ist,* so hätte diese etwa den Umfang von περὶ τοῦ ἐν Ὀδυσσείᾳ τῶν Νυμφῶν ἄντρου und somit die Hälfte des Umfanges von je einem Buch der Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων.

VII

DIE KOMPOSITIONSFRAGE DER PORPHYRIANISCHEN SCHRIFT ΠΡΟΣ ΜΑΡΚΕΛΛΑΝ

In der Zahl der Fragen, welche sich um die Trostschrift des Porphyrios an seine in älteren Jahren geheiratete Gattin ranken, nimmt die nach der Komposition deshalb eine besondere Stelle ein, weil auch die Sinndeutung der einzelnen Aussagen nur aus der Sicht der Struktur des gesamten Briefes richtig durchgeführt werden kann. Dabei ist es sehr auffällig, daß jene Schrift des Porphyrios, welche man als seine persönlichste bezeichnen muß, zumindest auf den ersten Blick einen so losen Aufbau besitzt, daß R. Beutler (RE Bd. 22, 293) im Gefolge von K. Gass [1]) glattweg behaupten konnte: „Eine eigentliche Disposition jedoch hat der Brief nicht: Sentenz reiht sich an Sentenz." Unbezweifelt bleibt, daß eine große Zahl von Sentenzen, wie sie u.a. im sogen. Sextosflorilegium gesammelt wurden, weite Partien des Briefes πρὸς Μαρκέλλαν füllt. Die Frage, welche hier gestellt werden soll, betrifft u.a. die Funktion jener Sprüche. Es geht darum, ob hier, wie K. Gass und (erst recht) R. Beutler meinen, die Sentenzen mehr oder minder mechanisch aneinandergereiht sind, oder ob Porphyrios aus diesen wie aus Bausteinen, die im einzelnen vorgegeben sind, eine neue Gestalt in seinem Sinne schafft.

Wer die Art und Weise, in der Porphyrios an anderer Stelle fremdes Gedankengut, ja ganze Abschnitte aus verschiedenen Autoren in seine Schrift einbaut, genauer kennt, wird nicht mit Unrecht vermuten dürfen, daß er auch als Autor des sogenannten Trostbriefes (so nennt ihn R. Beutler — ich würde lieber von einer protreptischen Schrift in Briefform sprechen —) die Zitate ziemlich bewußt in sein literarisches Gebilde eingefügt hat. Wenn hier von einer guten Vergleichsmöglichkeit gesprochen wurde, so meinen wir die Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων, welche, vom Ende des vierten Buches abgesehen, vollständig überliefert ist. In ihr hat Porphyrios

[1]) Kurt Gass, Porphyrius in epistula ad Marcellam quibus fontibus et quomodo eis usus sit, Diss., Bonn 1927, p. 6 sagt: „Frustra accuratam dispositionem epistulae quaeris. Plerumque sententia ad sententiam adnexa est."

neben anderen Autoren vor allem Iosephus Flavius, Plutarchos und Theophrastos reichlich verwendet. Die betreffenden Stellen bei Iosephus Flavius und Plutarchos stehen uns glücklicherweise in eigener Überlieferung zur Verfügung, so daß wir Porphyrios in seiner Zitierweise kontrollieren können. Wir sehen dabei aber, daß er, wie es nach seinem eigenen Programm, welches er De abstin. II 4 äußert, zu erwarten war, selbst lange und längste Zitate in sein Werk einfügt, ohne den Rahmen zu sprengen. [1]) Ein eklatantes Beispiel dieser Kompositionsweise zeigt de abstin. II 16. Dort unterbricht Porphyrios sein Theophrastos-Zitat, welches er in cap. 59 ff. nachträgt und damit in einen anderen Zusammenhang einfügt. Er stellt aber einen anderen Bericht (und zwar eines anderen Autors), der in gewissem Sinne dem theophrastischen ähnlich ist, an die Stelle II 16. Die Beobachtungen im Besonderen an De abstinentia erlauben also auch, daß wir für die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν, welche *nach* der περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων verfaßt ist, ein gewisses kompositorisches Streben erwarten. Aber auch die Behandlung der Sentenzen als solcher — ohne schon auf deren Einverleibung in die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν zu sehen — müßte uns vor der Auffassung einer bloß äußerlich durchgeführten Anreihung warnen; denn Porphyrios ändert vielfach den Wortlaut der Sentenzen und fügt sie somit häufig nicht wörtlich in den Kontext seiner Schrift ein [2]). Der Vergleich der in den Florilegien überlieferten Form, wie sie Gass in den Fußnoten zum Text seiner Ausgabe bietet, mit den porphyrianischen Zitaten ist diesbezüglich lehrreich [3]). Darüber hinaus aber wird man eben die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν selbst einer Analyse ihrer Komposition unterziehen müssen.

Eine solche Analyse muß, um Zufälligkeitsfaktoren möglichst auszuschalten, die beiden großen Gesichtspunkte, den formalen und inhaltlichen, entsprechend berücksichtigen. Es versteht sich dabei, daß die Analyse des Formalen augenscheinlicher und daher subjektiver Einschätzung weniger ausgesetzt ist als der Gedanken-

---

[1]) Über Probleme des Zitierens bei Porphyrios vgl. Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, Philosophia antiqua, Bd. 11, Leiden 1964, 120 ff.

[2]) „Porphyrium enim ea, quae excerpsit, non ad verbum inserere ex plerisque locis apparet" Gass, 72, vgl. 70 ff.

[3]) Gelegentlich mag freilich auch Porphyrios die ursprünglichere Form der Sentenzen erhalten haben; vgl. Gass, 74. Selbstverständlich kann auch dort oder da eine uns sonst unbekannte Sentenz eingeflossen sein. Über Gnomen informiert jetzt W. Spoerri, Kl. Pauly 2. Bd. 823 ff.

ablauf in größeren Sinnzusammenhängen; denn die Wiederkehr eines Wortes, der Umfang von Gliedern u.ä. läßt sich einfacher feststellen, wobei freilich auch hier zu bedenken bleibt, eine wie große Beweiskraft man dann im einzelnen diesen Erscheinungen zumessen kann. Zum anderen muß aber die Analyse des Inhaltes, d.h. der Komposition, wie sie in größerem Sinnzusammenhang sichtbar wird, durch die Untersuchung möglichst eindeutiger Formelemente unterstützt werden. Gehen die Ergebnisse beider Analysen zusammen, d.h. ergibt die Analyse der Formelemente eine weit über das nötige Mindestmaß hinausgehende Konvergenz und zeitigt die Analyse des Inhalts die Erkenntnis, daß der Text nicht nur eine sinnvolle Aneinanderreihung von Sätzen ist, sondern einen über große Teile der Schrift oder gar über die ganze Schrift gespannten Aufbau zeigt, dann darf man den Beweis dafür als gelungen erachten, daß die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν nicht ein mosaikartiges Gebilde ohne inneren Aufbau ist, bei dem sich Sentenz an Sentenz reiht.

Eines muß festgehalten werden; R. Beutler konnte als Kenner des Gegenstandes mit seiner Formulierung: „eine eigentliche Disposition jedoch hat der Brief nicht: Sentenz reiht sich an Sentenz" (RE 22, 293) nicht meinen, daß die Schrift eine sinnlose Akkumulation von Sentenzen darstelle — auch nicht streckenweise. Daß die Sätze in ihrer Abfolge einen Sinn ergeben, bleibt außer Zweifel. In Frage steht, ob es sich dabei um ein Minimum an Zusammenhang handelt oder um ein planvoll komponiertes Gebilde, das wohl viele Zitate beinhaltet, diese aber doch zu einer ganzheitlichen Gestalt zusammenordnet. Da ist es unerheblich, wie weit dieser Aufbau dem Autor voll und klar bewußt geworden ist. Daß die literarische Form einer protreptischen Schrift an die Straffheit der Gedankenführung geringere Ansprüche stellt als etwa ein philosophischer Traktat der Ontologie, muß bei allem mit Berücksichtigung finden.

Es erscheint günstig, die formale und die inhaltliche Analyse voneinander zu trennen und die formale vorauszuschicken. Den Ablauf der einzelnen Gedanken wird man ja vor allem der formalen Untersuchung ablesen können; in ihren größeren Zusammenhängen aber werden sie bei der Betrachtung des Inhaltes zum Tragen kommen.

Die formale Konvergenz in der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν sollte für den genauen Leser (besonders bei wiederholter Lektüre) über jeden Zweifel erhaben sein, doch das Ausmaß wird erst durch die methodische Analyse klargestellt.

So dürfte denn die Zusammenschau von formaler und inhaltlicher Betrachtung über die literarische Gestalt der vorliegenden Schrift Auskunft zu geben imstande sein. Für die Formal-Analyse muß noch bemerkt werden, daß wir die Frage, wieweit Porphyrios die Sentenzen wörtlich in den Kontext seiner Schrift einfügt, im folgenden beiseite lassen werden; K. Gass a.a.O., 71 ff., hat darüber richtig geurteilt, so daß sich eine weitere Behandlung der Frage zu erübrigen scheint. Daß Porphyrios meist nicht wörtlich einfügt, oft sogar stark ändert, ist bekannt. Da bei der Quellenlage fast nie mit größerer Sicherheit entschieden werden kann, in welchem Überlieferungszweig die ältere Form vorliegt (d.h. wie weit Porphyrios geändert hat), ja ob es überhaupt erlaubt ist, bei der Betrachtung von Gnomen eine fixe Einheitlichkeit zu postulieren, wird in der folgenden Analyse der Schrift die etwaige Abänderung der Sentenzen nicht explicite berücksichtigt. Die sich daraus ergebende Variationsbreite hat uns dabei freilich bewußt zu bleiben.

Wie sieht nun die Komposition im Einzelnen aus? Beginnen wir mit dem Anfang des ersten Kapitels, um an Hand der Abfolge der Sätze der Reihe nach auch die Gedankenzusammenhänge zu prüfen.

Nach der Feststellung, Porphyrios habe Markella, die Mutter von sieben Kindern, geheiratet, ohne vor der damit verbundenen Last zurückzuschrecken, folgt die Begründung, warum er mit ihr eine Ehe eingegangen ist, wobei zuerst negativ argumentiert wird. Der Aufbau dieser Begründungen ist sehr revelant. Zuerst führt er (im Anschluß an die vorausgehende Aussage μὴ καταδείσας τὸ πλῆθος τῶν εἰς τὰς χρείας αὐτοῖς ἐσομένων ἀναγκαίων I 3 f.) [1]) an, daß er nicht wegen der Zeugung von Kindern (οὔτε παιδοποιίας χάριν τῆς ἀπὸ τοῦ σώματος) geheiratet habe, da er in den Jüngern der Philosophie Kinder besäße und er dadurch auch ihre Kinder als die seinigen haben könne, wenn diese durch ihn in die „wahre Philosophie" (φιλοσοφίας τῆς ὀρθῆς) eindrängen und ihr anhingen. — Damit hat Porphyrios das Grundthema der ganzen Schrift angegeben: Nicht auf leibliche Verwandtschaft oder leibliche Nähe käme es an, sondern auf die geistige. Der dieser Erkenntnis zugemessenen Wichtigkeit entsprechend widmet Porphyrios diesem ersten Glied (οὔτε . . . .) seiner Argumentation den Umfang von 28 Wörtern. — Was nun folgt, ist eine dreigliedrige Kette von Aussagen und deren Begründungen, welche inhaltlich das Thema ergänzend weiter-

[1]) Hier beginnt die Apologie seiner Heirat; vgl. Kommentar.

führen und formal durch dreimaliges οὔτε an das Hauptthema anschließen: Auch nicht aus finanziellen Interessen, sagt Porphyrios, habe er Markella geheiratet (1), nicht um sich eine Pflege für sein Alter zu verschaffen (2) und nicht aus anderen eitlen Absichten (3). — Inhaltlich umspielt, wenn man den Terminus aus der Musik gebrauchen darf, diese dreiteilige Aussage das Thema in der Weise, daß der grundsätzlichen Verachtung des Leiblichen (bes. im Hinblick auf die Zeugung) die Geringschätzung des Besitzes, der wenn auch notwendigen körperlichen Bedürfnisse und der extrovertierten Haltung (als obendrein unverläßlicher Fakten) folgt. Formal fällt auf, daß die drei Glieder an Umfang zunehmen (19 : 34 : 52 Wörter), wobei die Begründung jedesmal mit einem viersilbigen Adjektiv (ἀγαπητόν, ἐπίνοσον, τοὐναντίον) beginnt; die erste Begründung (ἀγαπητὸν γὰρ καὶ . . . .) ist eingliedrig, während die zweite (ἐπίνοσον γάρ σοι τὸ σῶμα καὶ . . . . δεόμενον . . . .) zweigliedrige Struktur (mit zweimaliger Teilung des zweiten Stückes durch ἤ) zeigt. Die dritte Begründung (τοὐναντίον γὰρ ὑπ' . . .) ist ebenfalls zweigliedrig, doch wird das erste Glied (. . . ὑπ' ἀβελτερίας τῶν πολιτῶν σου) gegen Schluß (durch καὶ τῷ . . . . φθόνῳ βλασφημίαις τε πολλαῖς) unterteilt. Diese komplizierte, abwechslungsreiche Gestaltung ist noch mit der Begründung des Hauptthemas (I 5 ff.), wo ein Partizip (κεκρικώς) die Funktion des γάρ-Satzes übernommen hat, zu vergleichen.

Daß der hier vorgebrachten Analyse nicht etwa der Vorwurf gemacht werden darf, sie beleuchte nur zufällige Erscheinungen gar zu scharf und lege damit nicht aus, sondern etwas in den Text hinein, beweist der erste Satz des Kapitels II, wo Porphyrios selbst die Gliederung des nun Folgenden klar ausspricht: διττῆς δὲ μᾶλλον ἕνεκα εὐλόγου αἰτίας. Nun führt er an: μιᾶς μέν, καθ' ἥν, worauf etwa 11 Zeilen folgen, um dann ἑτέρας δὲ θειοτέρας καὶ οὐδὲν τῇ δημώδει ταύτῃ (vgl. δημώδη II 20!) ἐοικυίας, καθ' ἥν anzufügen. Wird man auch wohl dieses zweite Glied des doppelten Grundes (διττῆς . . . αἰτίας) mit dem Kapitel III endigen lassen, wobei dieses Glied (der längeren Einleitung entsprechend) auch um einiges länger ausgefallen ist als das erste, so ergibt sich doch gerade hier wie gewünscht der fließende Übergang zu den Erörterungen des „Trostbriefes" als solchen. War im ersten Glied (μιᾶς μὲν . . .) von jenem Sokrates ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ (II 19) und von δημώδη μουσικὴν πρὸ τῆς ἐν φιλοσοφίᾳ συνήθους ἐνεργείας die Rede, wird im zweiten der Blick auf die Freiheit (ἐλευθερῶν δὲ . . . III 10), welche in der

richtigen Philosophie (τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν) liege, gelenkt: Zugleich schließt sich ein anderer Kreis: 'Εγὼ σέ .... εἰλόμην ἔχειν σύνοικον,... I 1 ff. war zuerst die negative und dann die positive Begründung der Heirat gefolgt; am Ende der positiven Argumentation fällt wieder das programmatische Wort συνοίκησιν (III 17) [1]), welches durch den kurzen codaartigen Ausdruck πάντα τὰ εἰς αὐτὴν καὶ δι' αὐτῆς πραχθέντα ὑπομιμνήσκων unterstrichen wird.

Auch cap. IV fügt sich in unser Bild. Wie reichlich Markella aus den bereitliegenden Quellen der Philosophie (ὥσπερ ἐκ παρακειμένων πηγαίων ναμάτων IV 19) frischen Trunk ergötzlicher Weisheit hätte nehmen können, wird in einem mit dem gen. abs. (συγχωρούντων οὖν τῶν πραγμάτων) eingeleiteten und in seinem zweiten Teil dilemmatisch aufgegliederten (καὶ μὴ ... πρὸς τὸ χρήσιμον, θαρρεῖν δὲ καὶ διαναπαυσαμένῃ .... ἀνάκτησιν IV 20 ff.) Satz [2]) geschildert. Die diesem Wunsche entgegenstehende rauhe Wirklichkeit beschreiben zwei Sätze, welche zusammen etwa denselben Umfang wie der eben analysierte Satz besitzen. Der erste von diesen beginnt ebenfalls mit einem gen. abs. (καλούσης δὲ τῆς τῶν 'Ελλήνων χρείας) [3]), aber es folgt im Sinne der Steigerung noch ein zweiter gen. abs. (καὶ τῶν θεῶν συνεπειγόντων); das Weitere ist klar dilemmatisch gebaut (αὐτοῖς ὑπακούειν μὲν ... ἀδύνατον ἦν· ἄνευ δὲ σοῦ ...... ἀβουλίας εἶναι ὁμοῦ καὶ ἀδικίας ἔργον ὑπείληφα, wobei in nochmaliger Unterteilung dem einfachen ἀδύνατον das doppelte ἀβουλίας und ἀδικίας entspricht). Inhaltlich verbindet der Gedanke an die philosophische Unterweisung durch Porphyrios die Stelle mit cap. III, aber auch mit cap. I, und die Erwähnung der bösen Menschen (ἐν σκαιοῖς ἀνθρώποις IV 25) erinnert an die Schlechtigkeit der Mitbürger in cap. 1. Wieder ganz persönlich spricht Porphyrios σπεύδω μὲν γάρ, ὃν ἂν δύνωμαι τρόπον, τὴν ταχίστην πάλιν ἀναλαβεῖν (IV 2), ähnlich wie im ersten Satz der Schrift ('Εγὼ σέ, Μαρκέλλα, ... εἰλόμην ἔχειν σύνοικον ...); und wieder findet sich in nächster Nähe das Wort συνῴκησας (IV 1), welches den Charakter der geistigen Ehe zum Ausdruck bringen will. Hier schließt sich denn auch ein zweiter Kreis: Dem „Trostbrief" ging als Prooimion die Begründung für diese Ehe voraus, über welche nun abermals μὴ πόθῳ καὶ ἐπιθυμίᾳ τοῦ πλείονος .... ausgesagt wird, um die

---

[1]) Vgl. IV 1, wo συνῴκησας zu finden ist. Auch hier ein gewisser Abschluß einer Gedankenreihe.

[2]) Der erste Teil hat dafür den Vergleich ὥσπερ ....

[3]) Beachte die Stellung des part.!

asketische Art ihres Zusammenlebens zu betonen. Wir werden sehen, daß in dem kunstvollen Aufbau der Schrift solcher Kreise mehr zu finden sind.

Wie ein gewaltiger Lavastrom wälzen sich die nächsten Sätze dahin. Auch sie zeigen eine ziemlich klare Struktur, doch wirken sie wegen ihrer Länge zäh-flüssig. Dies paßt nun bestens zu diesem paränetischen Inhalt: Markella möge sich in Geduld um alles kümmern und wissen, woher das Leid kommt, aber auch, daß die Götter ihrer nicht vergäßen, sondern rettend zur Stelle wären. Deshalb sei kein Grund zum Verzagen; freilich sei nicht ein leichtes Leben, sondern die ἄσκησις für das künftige Leben Erwerb von wahren Gütern und echtem Glück (cap. V).

Auch hier könnte man sorgsam Einzelnes suchen, doch genügt es, kurz auf die Linien zu weisen, die das Kapitel V mit dem Vorangegangenen und dem Folgenden verbinden. Wenn vom Fall der Seele die Rede ist (V 8), klingt das Motiv der ganzen Schrift an, in welcher der Weg der in die Bande des Leibes gefallenen Seele (bes. VI 12 ff.) zur ὁμοίωσις θεοῦ (XIII 5 f.) aufgezeigt werden soll. Daß es die Philosophie (V 11) ist, welche unter des Porphyrios Führung (V 14) zum Ziele führen soll, hörten wir bereits (vgl. cap. I, cap. III) und wir werden ihm immer als Lehrenden begegnen. Wie nicht die Leichtigkeit des Lebens [1]), sondern der Kampf zum Siege führt, war bereits im cap. I implicite angedeutet und dieser Gedanke durchzieht den Brief als roter Faden (vgl. z.B. VI 4 ff, VI 12 f., VII 23 ff., XII 15 f. u.ä.).

Fast unmerklich in einem gleitenden Übergang lenkt sich die Rede von der Reise und dem erhofften Nostos des Autors auf Erden nun auf den Weg der Seele und auf ihren künftigen Nostos aus der irdischen Verbannung. So erhält die Reise des Porphyrios für seine Erörterung einen symbolischen Sinn. Auch formal ist der Übergang glatt gestaltet; noch spricht er persönlich von sich und redet Markella an (εἰ δὲ βούλει VI 1), — fügt auch ὅπερ ἔφην (VI 4) ein, — geht aber doch unmittelbar zur Lehre über. Mit großer Prägnanz ist die Behauptung der Antinomie von Lust und Leichtlebigkeit auf der einen Seite und der Weg empor zur ὁμοίωσις θεοῦ auf der anderen Seite in die Worte αὐτὸ γὰρ τὸ πρᾶγμα ὡς οὐδὲν ἄλλο ἄλλῳ ἀντίκειται πράγματι, ἡδονή τε καὶ ῥᾳθυμία τῇ πρὸς θεοὺς ἀνόδῳ (VI 7 ff.) gefaßt. In einem Bilde von der gefahrvollen, mühseligen

[1]) Sogen. Pyth. Syr. 29. Dem. 17 fugenlos eingebaut.

Überwindung hoher Berge wird allen Ernstes vor ἡδονή und ῥᾳθυμία (VI 8) gewarnt und positiv der Weg (ὁδός) wissender Sorge empfohlen (VI 12). Von anderem abgesehen, muß auf dieselbe Reihenfolge von negativer Aussage (οὐδ'...VI 10 f. z.T. schon VI 9 und dann positiver (διὰ γὰρ μερίμνης ἡ ὁδὸς ... VI 12 f.) wie im Prooimion (cap. I) hingewiesen werden. Diese Abfolge ermöglicht auch die Weiterführung (VI 12 f.), welche in die kurze Formulierung τὸ δύσκολον πρὸς ἀνάβασιν οἰκεῖον ausmündet. Die Bezeichnung οἰκεῖον für das dem Wesen entsprechende oder wenigstens Affine folgt philosophischer Tradition (welche sich auf Theophrast zurückführen läßt). Sowohl dieser οἰκεῖον-Gedanke als auch der Gegensatz von Leichtigkeit und mühevoller Sorge findet sich im nächsten Satz (VI 13 ff.), wo im Anschluß an das homerische ῥεῖα ζώειν die Adäquatheit der μερίμνη für den Menschen aus seinem „Fall ins Fleisch" verstanden wird. Schlaf, Traum und Täuschung seien Folgen dieser Situation. So trügen die Frauen die goldenen Ketten lieber, während eiserne veranlaßten, die Last abzuschütteln. War schon der Vergleich (VII 17 ff.) mit den Fesseln transparent, so wird ab Zeile 23, durch ὅθεν καὶ ἔδοξε τοῖς σώφροσι [1]) deutlich markiert, die Erkenntnis daraus gezogen. Geradezu als Musterbeispiel der Arbeitsmethode des Porphyrios kann es gelten, wie dieser die Sentenz παντὸς γὰρ καλοῦ κτήματος πόνους δεῖ προηγεῖσθαι (VII 26) mit Eigenem umspielt, beziehungsweise wie er die Sentenz in seine Argumentation einbaut. In VI 10 ist von πόνων, und in VII 24 (in einem anderen Zitat) von τὰ ἐπίπονα die Rede; καὶ πονεῖν ἀνάγκη τὸν τυχεῖν ἀρετῆς σπουδάζοντα heißt es auch VII 27. Nun folgen mythische Beispiele für die Notwendigkeit von Mühen und Leistungen (τὸν Ἡρακλέα τούς τε Διοσκούρους καὶ τὸν Ἀσκληπιὸν τούς τε ἄλλους, ὅσοι θεῶν παῖδες ἐγένοντο, ὡς διὰ τῶν π ό ν ω ν καὶ τῆς καρτερίας τὴν μακαρίαν εἰς θεοὺς ὁδὸν ἐξετέλεσαν VII 1 ff.). Im VIII. Kapitel, Zeile 6 fällt passend das Wort ἆθλος. Es genügt der kurze Hinweis, — anderes mag unausgeführt bleiben — daß καλοῦ κτήματος aus der Sentenz im Bilde der goldenen Fessel längst vorbereitet war. Aber auch der von Porphyrios genannte beseligende Weg in den Himmel (VII 3) kehrt in einer neuen Sentenz als αἱ εἰς θεὸν ἀναδρομαί (VII 4, vgl. ἄνοδος VI 9) wieder, so wie die ἡδονή (VII 4), welche so oft in diesem protreptischen Brief zu finden ist, auch in VII, Zeile 26 (ὑπὸ τῆς ἡδονῆς) auftritt.

[1]) τὰ ἐπίπονα τῶν ἡδέων μᾶλλον συντελεῖν εἰς ἀρετήν VII 24. Pyth. Syr. 78. Stob. Flor. 1, 26. Man beachte den Einbau in den Satz ὅθεν u.s.w.

Dem Charakter der Schrift entsprechend redet Porphyrios die Adressatin wieder an und tröstet sie, daß ihre Lage gar nicht so schlimm sei, wenn sie sich nur der wahren Philosophie zutiefst verbunden wisse. Der Gedanke an die helfende Funktion der Philosophie für das Leben (VIII 6 ff.) wird in seiner Weiterführung dahin gewendet, daß Leben und Lehre übereinstimmen müßten, um überzeugen zu können (vgl. ὧν τὴν βεβαίαν ἀκρόασιν αἱ πράξεις ἐλέγχειν εἰώθασι VIII 11 f. und καὶ δεῖ οὕτως βιοῦν ὅστις ἐπίστευσεν, ἵνα καὶ αὐτὸς πιστὸς ᾖ μάρτυς περὶ ὧν λέγει τοῖς ἀκροωμένοις VIII 13 f.). Man beachte dabei den glatten Anschluß der beiden Zitate (nämlich VIII 12 f. und VIII 13 f.) aus dem Sextosflorilegium an den porphyrianischen Text (Vgl. ἀκρόασιν und ἀκροωμένοις).

Der eher paränetischen Anrede läßt Porphyrios (VIII 15 f.) die Frage τίνα οὖν ἦν ἄρα ἃ παρὰ τῶν σαφέστατ' εἰδότων τὰ κατ' ἀνθρώπους μεμαθήκαμεν folgen, welche gleich durch ein Zitat [1]) (Pyth. Syr. 54) vorläufig und dann durch den porphyrianischen Satz λαμβάνομεν δὲ οὐ παρὰ τῶν ἔξωθεν τὰ εἰς τὰ παρ' αὐτῶν ἡμῖν ἐντεθειμένα (vgl. VIII 19 f.) beantwortet wird. — Es lag nach der Gegenüberstellung von dem, was man mit den Händen greifen (VIII 18), und dem, dessen man διανοίᾳ δὲ μόνῃ . . . (VIII 19) habhaft werden kann, in der Luft, daß nun die πάθη ins Gespräch gebracht werden müßten; diese können doch einerseits nicht als das geistige Element schlechthin, aber doch auch wieder nicht als ἔξωθεν in dem radikalen Sinn von χερσὶ . . . ἐπαφητός (vgl. τῇ αἰσθήσει VIII 16 f.) bezeichnet werden. Zudem mußte man graduell unterscheiden. Trotz des Umstandes, daß man eine Erörterung über πάθη an dieser Stelle erwartet, wird man zugeben, daß vor πρὸς δὲ τούτοις doch ein gewisser Einschnitt zu verzeichnen ist.

Deutlicher als mit dem Vorangegangenen erscheint das Zitat IX 22-25 mit dem darauffolgenden verbunden. In der unmittelbar anschließenden Sentenz aus dem Sextosflorilegium fällt das Wort πάθη, welches das vorletzte Wort des anderen Zitats παθῶν (vgl. πᾶν πάθος IX 22 τῶν παθῶν πάντων IX 23) wieder aufnimmt. Diese Form der Verklammerung begegnet sehr oft, besonders deutlich gleich in den nächsten Zeilen. Auch eine zweite Klammer fällt auf: der Wendung εἰς σωτηρίαν (IX 22) entspricht negativ das νόσημα (IX 26). Und endlich führt Porphyrios die in dem einen Zitat

---

[1]) Man beachte, daß auch die zitierte Sentenz durch οὐχ ὅτι μὲν σοὶ eingeleitet und somit noch enger in den Zusammenhang gebunden ist.

begonnene Reihe ἀπαιδευσία . . . τῶν παθῶν πάντων μήτηρ im anderen durch πάθη . . . νοσημάτων ἀρχαί (IX 25) weiter.

Fassen wir nun einige Einzelheiten, welche uns die latente Struktur des Textes (IX 23 ff.) zeigen können, ins Auge: ἀπαιδευσία . . . . τῶν παθῶν πάντων μήτηρ (Zeile 23 f.) ist mit πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί (Zeile 25) zu vergleichen. Dem Begriff μήτηρ aus den sogenannten Sprüchen des Pythagoras entspricht in der Gnome des Sextos-Florilegiums der Begriff ἀρχαί, wobei zu beachten ist, daß beide Wörter am Ende eines Kolon stehen. Eine weitere Klammer zwischen den beiden unmittelbar aneinanderschließenden Sätzen verschiedener Provenienz ist das Wort πάθος. Mit dem Zitat πάθη δὲ νοσημάτων ἀρχαί hat das folgende ψυχῆς δὲ νόσημα κακία (IX 26), welches aus dem Sextos-Florilegium stammt und dort die Nummer 208 A trägt und im vorliegenden Text wieder unmittelbar an das vorangegangene Zitat gefügt ist, den Begriff νόσημα gemeinsam. Das Wort ψυχῆς (IX 26) verbindet das Zitat Sextos-Florilegium 208 A mit dem Spruch in IX 24 f., wo von τῶν ψυχικῶν παθῶν die Rede ist. — So wie das Wort νόσημα bereits von einem Zitat zum anderen überleitete, so geschieht dies nun durch das Wort κακία, das Sextos-Flor. 208 A mit 202 verbindet: ψυχῆς δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ πᾶσα αἰσχρόν. Aber die assoziative Verknüpfung durch Wiederaufnahme eines im Satz vorher gebrauchten Begriffes geht weiter: In eigenen Worten sagt Porphyrios τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ ἐναντίον (IX 26 f). Hier wird also αἰσχρόν wieder aufgenommen, und dann im Satze καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακίᾳ πελάζειν (IX 27 f.) greift καλῷ bzw. καλοῦ über. — Wichtig daran erscheint vor allem, daß dasselbe Stilprinzip, das in den Sentenzen, oder genauer gesagt, in der Anreihung von Sentenzen herrscht, bruchlos auch in des Porphyrios eigenem Text weitergeführt wird und dadurch den der Sentenzanreihung zugrunde liegenden Plan zeigt. Die Fügung σὺν κακίᾳ verbindet die Porphyrios-Worte mit Sextos-Flor. 208 A und 202, und als Gegenbegriff zu καθαρός mit dem folgenden Platon-Zitat. Das Wort θείου (IX 27) bereitet ebenfalls θεμιτόν vor, das im Platon-Zitat, Phaidon 67 B, hier in Zeile 2, zu finden ist.

Die besprochene Kette (bis πᾶσα αἰσχρόν IX 26) aus Zitaten [1]) und (ab τὸ δὲ αἴσχρόν . . . IX 26) des Porphyrios eigenen Worten ist so gebildet, daß keine Fuge spürbar wird. Eine Skizze mag das Bild

[1]) Nicht uninteressant etwa die Reihenfolge; das früher zitierte ψυχῆς δὲ . . . ist Sext.- Flor. 208 a und das spätere κακία δὲ . . . . Sext.-Flor. 202.

nach der optischen Seite hin ergänzen und zugleich anschaulich machen, was das weniger geschulte Ohr des modernen Betrachters nicht in dem Ausmaße zu erfassen imstande ist, wie das des antiken Menschen: ... νοσημάτων ἀρχαί· ψυχῆς [1]) δὲ νόσημα κακία· κακία δὲ πᾶσα αἰσχρόν· τὸ δὲ αἰσχρὸν τῷ καλῷ ἐναντίον· καλοῦ δὲ ὄντος τοῦ θείου ἀμήχανον αὐτῷ σὺν κακίᾳ πελάζειν.

Mit dem Hinweis auf Platon und mit der Paraphrasierung seiner Worte schließt die Kette ab; inhaltlich kommt kaum etwas Neues hinzu. Die Autorität des großen alten Denkers und das religiöse Kolorit (καθαρός! θεμιτόν!) waren der Grund dafür, daß hier Porphyrios die Leser an Platon zu erinnern wünschte. Freilich kam ihm die Wendung des Begriffes κακία in μὴ καθαρόν gelegen, und er nützte sie aus und fügte eine andere Sentenz hinzu: διὸ καὶ μέχρι τοῦ νῦν [2]) καθαρεύειν δεῖ τῶν παθῶν τε καὶ τῶν διὰ τὸ πάθος ἁμαρτημάτων. — Durch διὸ καὶ (IX 2) wird der enge Konnex der beiden Zitate deutlich. Die ἁμαρτήματα (IX 3) stehen in Kontrast mit θεμιτόν (IX 2) und fügen sich zur κακία (IX 26). Das Verbum καθαρεύειν führt die Wörter καθαροῦ und καθαρόν bei Platon, τῶν παθῶν bzw. τὸ πάθος dieselben Wörter in zwei vorangegangen Gnomen (IX 22 f.) weiter. — Die Bezeichnung γράμματα θεῖα (IX 4), die in des Porphyrios eigenem Text aufscheint, erinnert an τοῦ θείου (IX 27), wo auch Porphyrios selbst spricht, aber zwischen beiden Nennungen stehen eben zwei Zitate.

Wieder wendet sich Porphyrios an seine Gattin (IX 3 ff.), indem er mit τοιαῦτα anschließt. In scharfen Antithesen (τὸ σῷζον — τὸ σῳζόμενον | τὸ ἀπολλύον — τὸ ἀπολλύμενον | πλοῦτον — πενίαν), einem zweiten Dreierglied (τὸν πατέρα, τὸν ἄνδρα, τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγεμόνα) und einer Gegenüberstellung von τὴν τοῦ ὑφηγητοῦ σκιάν mit τὸν ὄντως ὑφηγητήν wird in ihm die Überzeugung bestärkt, daß mit dem inneren Menschen das Wohl seiner Existenz stehe und falle (IX 5 ff.); der Abstieg zum Fleisch sei Verlust statt Rettung (IX 10 f.).

Wir sehen also, daß der Text in Zeile 5 bis 11 nicht weniger fein strukturiert ist als die vorangegangene Zitat-Reihe bzw. die Kombination von Zitaten und eigenen Äußerungen des Porphyrios. Betrachtet man die scharfen Antithesen (τὸ σῷζον — τὸ σῳζόμενον | τὸ ἀπολλύον — τὸ ἀπολλύμενον | τὸν πλοῦτον — τὴν πενίαν) näher, so

[1]) Vgl. ψυχικῶν IX 25.

[2]) Eine Konjektur von νῦν in νοῦ stammt von A. Elter und wurde von Gass aufgenommen, sie erscheint uns aber als überflüssig.

ergibt sich, daß *innerhalb* der *einzelnen* Glieder und der *beiden ersten* Glieder *zueinander* Gegensätze bestehen, welche im *dritten* Glied zusammengefaßt werden. Dann folgt ein weiterer dreigliedriger Ausdruck, der aber *in sich* gedanklich *konvergiert* (πατέρα, ἄνδρα, τὸν τῶν ὄντως ἀγαθῶν καθηγεμόνα). In Zeile 9 des IX. Kapitels werden *antithetisch* der Schatten des ὑφηγητής und der wirkliche ὑφηγητής einander gegenübergestellt. In IX 10 f. folgen die Begriffe πλοῦτος, ἀπολλύναι und σῴζειν in umgekehrter Reihenfolge als sie oben (Z. 6 f.) zu finden sind.

Die Formulierung τῆς μὲν οὖν ἐμῆς σκιᾶς καὶ τοῦ φαινομένου εἰδώλου (X 12) usw. stellt den Gedanken des Scheins, der Doxa, in den Vordergrund: σκιά = Schatten, also Unwirklichkeit (X 12), φαινομένου εἰδώλου (ibid.), wobei das φαινόμενον eben den Gegensatz des νοούμενον darstellt; das εἴδωλον bringt bereits in der epischen Form das nur „halbreale" Wesen der Toten im Hades zum Ausdruck. — Mit der Betonung des Scheinbaren verbindet sich X 12 mit IX 24, wo von der nichtigen πολυμάθεια, der Vielwisserei, die Rede war.

Die Wörter τὸ ἀπολλύον καὶ τὸ ἀπολλύμενον, die dem Porphyrios selbst gehören, verbinden inhaltlich mit νόσημα im Sextos-Florilegium, während sich ὑφηγητήν bzw. ὑφηγητοῦ und καθηγεμόνα, ebenso πατέρα, gut zu τὸ δὲ πεπαιδεῦσθαι (IX 24) fügen.

Mit dem Worte σκιᾶς (X 12) ist die Klammer zu IX 9 gegeben; freilich wird die Vorstellung hier breiter ausgeführt. Zu τῆς ... σκιᾶς tritt fast synonym τοῦ φαινομένου εἰδώλου und aus der Warnung vor der κατάβασις πρὸς τὴν σάρκα erhebt sich die Forderung nach μελέτη im εἰς σεαυτὴν ἀναβαίνειν συλλέγουσα ἀπὸ τοῦ σώματος .... (X 16 f.). In einem wuchtigen Satz (X 14 ff. ... καὶ παρόντος καὶ συνόντος νύκτωρ καὶ μεθ' ἡμέραν σὺν καθαρῷ τε καὶ τῷ καλλίστῳ τῆς συνουσίας καὶ ....), der feierlich das programmatische Thema der Schrift für das Verhältnis des Porph. zu seiner Gattin verkündet, geht also der Gedanke vom καθαρόν (vgl. oben) über die συνουσία zur ἕνωσις (X 19) und schließlich zum Streben, das Dunkle zu erhellen (συνάγοις δ' ἂν καὶ ἐνίζοις τὰς ἐμφύτους ἐννοίας καὶ διαρθροῦν συγκεχυμένας καὶ εἰς φῶς ἕλκειν ἐσκοτισμένας πειρωμένη X 19 ff.) [1]). Eine scharfe Formulierung (ἀπὸ τῶν αἰσθητῶν ἐπὶ τὰ νοητά X 21) schließt unter Nennung der großen Autorität Platon (ὁ θεῖος Πλάτων) vorläufig den Gedankengang ab, um einem kurzen

---

[1]) Man beachte die doppelte Zweiteilung!

Annex (X 22-X 26) Platz zu geben (διαρθροίης bildet den Assoziationspunkt).

Mit Kapitel XI setzt nun wieder das Hauptthema ein. Der zentralen Stellung des Vorgebrachten im Konzept des Briefes entsprechend wird auch formal auf eine feine Stilisierung gesehen: λέγει δὲ ὁ λόγος πάντῃ μὲν καὶ πάντως παρεῖναι τὸ θεῖον, νεὼν δὲ . . . ., τιμήν τε . . . ἀπονέμεσθαι τῷ θεῷ ὑπὸ τοῦ μάλιστα τὸν θεὸν ἐγνωκότος (XI 26 ff.). War cap. X von der ἕνωσις und dem Weg zum φῶς die Rede, steht nun hier die Allgegenwart der Gottheit, die Funktion des menschlichen Denkens als νεώς und die rechte Form der Gottesverehrung als reines Erkennen der Gottheit in Rede. Im νοῦς sei der geistige Ort der adäquaten Gottesverehrung, weil sich in ihm der Gott widerspiegle (ἐνεικονισαμένου XI 3). Das Leitwort ist θεός (bzw. τὸ θεῖον), welches sich nun über einige Kapitel hinzieht (XI 29 bis, XI 3, XI 7 bis, XI 8 bis, XII 13 bis, XII 16, XIII 5 bis, XIII 6, XV 1, XVI 2 bis, XVI 5 ter etc.; XI 5 etc.). Und wieder baut Porph. eine Sentenz θεὸς μὲν γὰρ δεῖται οὐδενός, σοφὸς δὲ μόνου θεοῦ (XI 3 f. = Pyth. Syr. 51, Flor. Mon. 7) in seine Argumentation ein. Aber wieder zeigt sich, wie vollendet er das fremde Bauglied in sein Werk fügt. Die Sentenz formuliert zwar klar die Unabhängigkeit des Gottes vom Menschen, der ihm beim Opfer nichts zu schenken braucht, und die Abhängigkeit des Menschen vom Gott; aber streng genommen war dies bereits durch die Wendung τοῦτον δὲ εἶναι εἰκότως μόνον τὸν σοφόν usw. (XI 29 f.) und jenes, die Unabhängigkeit des Gottes, der selbst spendet, wenn er im Opfer empfängt, — im Worte ἀγάλλοντος (siehe Textkritik) [1]) ausgedrückt. Jedenfalls folgt der Sentenz eine präzisierende Begründung ihres zweiten Teiles (οὐ γὰρ ἂν ἄλλως καλὸς κἀγαθὸς γένοιτο ἢ νοῶν τό τε ἀγαθὸν καὶ καλόν, ὅπερ ἐξέχει τοῦ θείου XI 4 f.) und dann eine Kontrastierung (XI 5 ff.). Hymnisch klingt die letzte Konsequenz des ὅπερ ἐξέχει τοῦ θείου, wenn er XI 7 in Anlehnung an eine Sentenz im Sextosflorilegium (Nr. 36) sagt: ἀνθρώπῳ δὲ σοφῷ θεὸς θεοῦ δίδωσιν ἐξουσίαν. Hier kann man den gewollt kunstvollen Aufbau nicht übersehen (θεὸς θεοῦ, u.zw. genau in der Mitte, 6 Silben vorher, 7 Silben nachher; Rhythmus!). Der nächste Satz (XI 8 f.) bildet, wiewohl auch er hymnisch-feierlich ist, durch seine Zweiteiligkeit den Übergang von der Verehrung der Gottheit im

---

[1]) Dazu Verf., Textkritische Bemerkungen zu Porphyrios, πρὸς Μαρκέλλαν, cap. 11, in Wr. Stud. Bd. 79, 1966, 237 ff.

bloßen Erkennen (cap. XI) zur gerechten Tat (cap. XII). Die erste Hälfte καὶ bis θεοῦ ist Zitat (Sext.-Flor. 97), wobei Porph. ψυχὴ durch ἄνθρωπος ersetzt, was vielleicht als Angleichung an sein Werk, in dem kurz vorher (X 6) ἄνθρωπος steht, zu verstehen sein könnte. Mit dem Wunsche πάσης πράξεως καὶ παντὸς ἔργου καὶ λόγου θεὸς ἐπόπτης παρέστω καὶ ἔφορος (XII 10 f.; beachte die Gliederung!) wird eine Theodizee (καὶ πάντων ὧν πράττομεν ἀγαθῶν τὸν θεὸν αἴτιον ἡγώμεθα XII 11 f., vgl. XI 5 ff.; τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος XII 12 f.) geboten und Anweisung über die rechte Art, die Gottheit zu bitten (ὅθεν καὶ εὐκτέον θεῷ τὰ ἄξια θεοῦ usw. XII 13) gegeben, wobei neben dem Leitwort θεός auch wieder das πόνος-Motiv (XII 14 f.) anklingt.

Auch hier ist es interessant zu beobachten, in welcher Weise Porphyrios die längere Reihe von Sentenzen (XII 11-XII 20) in seine Darstellung einbaut. Der Wunsch, die Gottheit möge über allem wachen, wird begründet durch die Feststellung, daß sie der Grund von allem guten Handeln, niemals aber für das Schlechte verantwortlich ist; schuld sei vielmehr der Mensch als ἑλόμενος selbst. Deshalb müsse man auch in bestimmter Weise beten. Der Einordnung von Zitaten in den Gedankenablauf entspricht denn auch die Kontinuität von Begriffen; so klingt in dem an exponierter Stelle (Satzanfang) befindlichen Wort πάσης (XII 10), das von παντός aufgenommen wird, jenes πάντων (XII 11) im Zitat bereits an und αἴτιον (XII 11) verbindet mit αἴτιοι bzw. ἀναίτιος im zweiten Zitat, während das Wort θεός über Zitat und eigenen Text des Porphyrios verstreut ist. Durch ὅθεν καὶ (XII 13) werden zwei Zitate und durch zweimaliges καὶ (XII 13 und 14) jeweils Zitat und Paraphrase einer Sentenz (Sext. Flor. 124) verbunden. Betrachtet man nun noch die Gesichtspunkte, nach denen Porphyrios die Bitten des Gebetes ausgerichtet wissen will (1. ἄξια θεοῦ 2. ἃ μὴ λάβοιμεν ἂν παρ' ἑτέρου 3. μετὰ τοὺς πόνους 4. ἀναφαίρετον [vgl. οὐδενὸς ὧν καὶ ἡ τύχη δοῦσα πολλάκις πάλιν ἀφαιρεῖται] 5. οὐδὲ πρὸ καιροῦ), zeigt sich eine ziemlich klare Disposition, welche sich über die Zitate und ab οὐδὲ δεῖ (XII 21) über die eigenen Worte des Autors hin erstreckt. Die Forderung des Porphyrios geht also dahin, daß ein Gebetsanliegen ein der Gottheit würdiges Gut beinhalten müsse, das man nur von ihr empfangen könne und mit maximaler Anstrengung zu erlangen wünsche, das für immer bleibe, und wie es in dieser Hinsicht der Zeit entrückt sei, auch zu dem Zeitpunkt erfleht werden solle, in dem die Gottheit, die ja im Menschen wohnt, es wünsche.

Durch diese Haltung, meint Porphyrios, zeige sich ein Abbild der Gottheit im Menschen. Hier wird also die Vorstellung von εἰκών des Gottes im νοῦς, welche wir cap. XI 3 gefunden haben, leicht variiert und in das ἐνοπτρίζεσθαι (XIII 23) umgebogen. Wenn gegen Ende des Kapitels das Wort ἐνοπτριζόμενος gerade in Verbindung mit τῇ ὁμοιώσει θεοῦ erscheint, sehen wir das stetige Fortschreiten der Gedankenreihe. Zwischen diesen beiden Erwähnungen (XIII 23 und XIII 5) liegt der Hinweis auf den Gegensatz von κακία und κάλλος, das letzlich im wahren, reinen, lebendigen φῶς besteht, und es liegt dazwischen die Aufforderung, zu wollen, was die Gottheit wolle und sei. Jede Sehnsucht nach dem Körper oder dem diesem Verwandten führe im gleichen Maße zu einem Unwissen über die Gottheit [1]), zu einer Seinsminderung des betreffenden Menschen, da er sich in das Dunkel setze (ἀπεσκότισε XIII 2), auch wenn er von anderen Menschen wie ein Gott gerühmt würde. Ein weiser Mensch werde so gut wie von allen verkannt, wohl aber vom Gott erkannt. Deshalb solle der νοῦς dem Gotte folgen.

Wieder baut Porphyrios ein Zitat (XIII 3-5) so in seine Darstellung ein, daß es nicht nur den Gedankengang nicht unterbricht, sondern im ersten Teile an die Aussage κἂν παρὰ πᾶσι τοῖς ἀνθρώποις .... δοξάζηται anknüpft und für den σοφός diese Möglichkeit als minimal bezeichnet, im zweiten Teil aber durch γινώσκεται ὑπὸ θεοῦ jenen Gedanken einführt, welcher in den darauffolgenden eigenen Erörterungen weitergesponnen wird.

Suchen wir in dem besprochenen Abschnitt noch weitere Beziehungen auf! Hieß es in der Gnome aus dem Florilegium Monacense (Nr. 16) ὑπὸ θεοῦ, so führt Porphyrios den Gedanken mit ἑπέσθω τοίνυν ὁ μὲν νοῦς τῷ θεῷ weiter; θεοῦ und θεῷ gehören zusammen, und dieser Zusammenhang wird durch τοίνυν ausgedrückt. Wenn die Gottheit den Menschen erkennt, was in der Gnome zu lesen ist (γιγνώσκεται), so soll nach Porphyrios' Meinung der Mensch dieses Erkennen durch den Träger der höchsten Erkenntnis, also durch den νοῦς beantworten: ἑπέσθω .... ὁ νοῦς τῷ θεῷ. Die hier in des Porphyrios eigenen Worten begonnene Assoziationskette, welche uns bereits bestens als *gemeinsames Stilmerkmal von Sentenzen und Porphyrios-Text* bekannt ist, wird in der gewohnten Weise weitergeführt: ὁ νοῦς τῷ θεῷ (XIII 5), τῷ δὲ νῷ ἡ ψυχή· τῇ δ' αὖ ψυχῇ .... τὸ σῶμα XIII 6; appositionell wird καθαρᾷ καθαρόν hinzugefügt. Dies alles

[1]) Zu XIII 26 f. vgl. Sext.-Flor. 134 und zu XIII 27 ff. vgl. Sext.-Flor. 136.

spricht Porphyrios in eigener Person. — Im übernächsten Satz (XIV 8) springt der klare Aufbau geradezu ins Auge: τῇ δὲ ψυχῇ τῇ θεοφιλεῖ ist parallel gestellt zu τῷ θεοφιλεῖ νῷ, freilich mit der Variation, daß im ersten Glied das Adjektiv nach wiederholtem Artikel, im zweiten aber vor dem Substantiv steht; im dritten Glied ἐν τῷ καθαρῷ σώματι wird die Kombination Artikel + Adjektiv + Substantiv durch die Präposition variiert; καθαρός ist mit θεοφιλής synonym und σῶμα der Gegenbegriff zu ψυχή und νοῦς. Am Ende dieses Satzes fällt das Stichwort λόγος, das nun über weite Strecken hin den Leitgedanken ausdrückt. Dementsprechend eng fügt sich denn auch der Spruch 7 aus der pythagoreischen Sammlung an das letzte Wort des Porphyrios an; λόγον XIV 10 erscheint in der Paraphrase einer Sextos- Gnome in Zeile 11 als λέγοντα und in der Gnome 165 b des Sextos- Florilegiums als λόγοι (Z. 12), um in einer anderen Sentenz (XV 20) wiederzukehren. Dort heißt es, daß man einen Menschen, mit dem man seine metaphysische Überzeugung (Weltanschauung) nicht teilt, an seinem Leben und Reden über Gott nicht teilhaben lassen soll. Derselbe Gedanke wurde mutatis mutandis bereits in der voraufgegangenen Sentenz geäußert ὡς ἄθεον καὶ μιαρὸν ἐκτρέπεσθαι χρή (XIV 18 f.). Begründet wird der Gedanke in einer Gnome, Nr. 25 aus der Demophilos-Sammlung; diese Sentenz schließt mit λόγον γὰρ περὶ θεοῦ unmittelbar und fugenlos an das Zitat vorher an: μήτε λόγου τοῦ περὶ θεοῦ κοινώνει· λόγον γὰρ περὶ θεοῦ τοῖς ὑπὸ δόξης usw., wobei δόξης (Dem.) auf δόξαις (Sext.) zurückgreift.

Das Wort λόγος und λέγειν bleibt auch weiterhin über Zitatgrenzen hinaus in Zitaten und in den porphyrianischen Worten der Leitgedanke (vgl. XV 20 bis, XV 21 bis, XV 24, XV 25 bis, XV 26, XV 27, XV 28, XV 29, vgl. XV 27 θεολογία).

Die Distinktion von ἀληθῆ und ψευδῆ (XV 21 f.) in der Gnome aus der Demophilos-Sammlung ist in der Paraphrase von Sextos 165 in XIV 11 bereits vorbereitet; dort heißt es τἀληθῆ λέγοντα ἢ νικᾶν ἀπατῶντα. Das Wort ψευδεῖς fällt im direkten Zitat von Sextos 165 b, XIV 12 des Porphyrios-Textes.

Die Paraphrase einer Gnome in XV 22 f. (bis περὶ θεοῦ) und des Porphyrios eigene Ausführungen Z. 24 f. sind durch οὔτε — οὔτε zu einer Satzeinheit zusammengefaßt und werden durch ein Zitat aus der pythagoreischen Sammlung (Nr. 88) ergänzt.

Unterbrechen wir hier die Betrachtung, um ein Gebilde ins Auge zu fassen, das die hier schon wohl bekannte Struktur der Asso-

ziationsketten zeigt; es ist in die λόγος—Thematik eingebaut und wurde in unserer Besprechung einstweilen beiseite gelassen, damit der Leitgedanke klarer sichtbar gemacht werden könne. Mit dieser im Kapitel XIV, Zeile 12 ff. beginnenden Sentenzenreihe (Pyth. Syr. 86, Dem. 44) [1]) wird nun ein neuer Gedankengang eingefügt, der freilich schon im Ablauf der Schrift vorbereitet ist (vgl. zuletzt etwa XII 14 f., XIII 27 ff., XIII 7). Er erscheint der λόγος-Thematik untergeordnet und bereichert diese nicht unerheblich. Hier zeigt wieder eine wenn auch sehr dürftige Skizze des Formalen zugleich den Gedankenablauf:

ἀδύνατον τὸν αὐτὸν φιλόθεόν τε εἶναι καὶ φιλήδονον καὶ φιλοσώματον[2]). ὁ γὰρ φιλήδονος καὶ φιλοσώματος, ὁ δὲ φιλοσώματος .... φιλοχρήματος, ὁ δὲ φιλοχρήματος .... ἄδικος, ὁ δὲ ἄδικος καὶ εἰς θεὸν καὶ εἰς πατέρας ἀνόσιος καὶ εἰς τοὺς ἄλλους παράνομος, ὥστε..... ἀσεβής ἐστι καὶ ἄθεος....· διὸ καὶ... φιλοσώματον ὡς ἄθεον καὶ μιαρὸν ἐκτρέπεσθαι χρή. In der vorliegenden Schrift begegnen immer wieder (in des Autors eigenen Worten wie in Zitaten) Assoziationsketten, bei denen ein Wort oder Begriff (der auch ein Wortbestandteil sein kann) von einem Glied auf das andere übergreift. Die Assoziation ist in Zeile 13 ff. des XIV. Kapitels im Begriff φίλο—gegeben. Auch θεόν und ἄθεος, ἄθεον einerseits und ἀνόσιος, παράνομος, ἀσεβής anderseits korrespondieren. —

Nehmen wir den Faden wieder auf, wo wir ihn, um die Kette φιλόθεος, φιλήδονος usw. näher zu betrachten, vorhin haben fallen lassen. Es war davon die Rede (XV 19 f.), daß man mit dem nicht über Gott sprechen dürfe, dessen Weltanschauung man nicht teilen könne. Mit dem Wort λόγος wurde der Gedanke weitergeführt und die Behauptung der Sentenz (καὶ γὰρ καὶ τἀληθῆ λέγειν ἐπὶ τούτων περὶ θεοῦ καὶ τὰ ψευδῆ κίνδυνον ἴσον φέρει XV 21 f.) auf das Reden [3]) und Hören angewandt (vgl. μιαίνειν XV 25 und μιαρόν XIV 19). Dieser negativen Bestimmung der Handlungsweise (nämlich XV 23 f. ... ἀνοσίων ἔργων μὴ καθαρεύοντα φθέγγεσθαι περὶ θεοῦ οὔτε εἰς

---

[1]) Sie schließt unmittelbar an Sentenzen bzw. deren Paraphrasen an.

[2]) Die textkritische Änderung Naucks gestaltet den Text zwar noch glatter, scheint mir aber nicht zwingend zu sein, da Porphyrios so oft nicht wörtlich zitiert und die Sprüche ihrerseits sicher einer gewissen Entwicklung unterworfen waren.

[3]) Zum ersten Teil dieses Satzes (bis περὶ θεοῦ XV 22 f.) vgl. Sext.-Flor 356.

τοιούτων ἀκοὰς ἐμβάλλοντα τὸν περὶ θεοῦ λόγον) entspricht in der folgenden Sentenz (unter Beibehaltung der Blickrichtung auf das Sprechen und Hören — formal in einem Chiasmus —) die positive Forderung ἀκροᾶσθαι καὶ λέγειν . . . ὡς ἐπὶ θεοῦ Z. 25 [1]). In XV 26 ff. folgt nun ein subtil strukturiertes Gebilde, das von προηγείσθω bis ἔργα eine Gnome, ab καὶ σιγάσθω bis νόμιζε (Z. 28) Porphyrios' Worte und ab αἱρετώτερον bis θεοῦ (Z. 28) Paraphrase ist. Von προηγείσθω bis ἔργα sind es 19 Silben; das zweite Glied erstreckt sich von καὶ bis πλῆθους und umfaßt 15 Silben; das 3. Glied geht von ἀνοικειοτάτη bis ψυχῆς und hat denselben Umfang wie das 1. Glied, also 19 Silben. Das 4. Glied reicht von νόμιζε bis περὶ θεοῦ und besitzt 24 Silben.

Glied 1, 2 und 4 sind Aufforderungen, u. zw. 1 und 2 in der Form gleich und 4 νόμιζε, also aktiv und in der 2. Person. Glied 1 und 2 haben auch den Ausdruck περὶ θεοῦ bzw. περὶ αὐτοῦ λόγος bzw. λόγου gemeinsam; der Wortstamm σιγα— aus Glied 2 kehrt in Glied 4 wieder, wo sich auch λόγον und περὶ θεοῦ findet. Das Glied 3 ist eine Aussage. Somit ergibt sich folgendes Bild[2]): Das 1. Glied korrespondiert quantitativ mit dem 3., in der Struktur mit dem 2., wobei der parallelen Gestaltung (Prädikat + Subjekt) ein Chiasmus in den noch zu ergänzenden Teilen (τοῦ . . . λόγου vor Subj. / ἐπὶ . . . . nach dem Subj.) gegenübersteht. In der Satzstruktur der Aussage ist das 3. Glied als Mittelstück weder dem 1. noch dem 2. Glied,[3]) aber auch dem 4. nur indirekt durch die abhängige Aussage im A. c. I. verwandt. Im Ausmaß ist das 4. Glied das größte. So ergibt sich also quantitativ das Schema A, B, A, C, qualitativ erscheint die Abfolge α, α', β, γ, wobei γ als α''β' aufgelöst werden könnte. Setzen wir nun eine Skizze her[4]).

Aα **προηγείσθω** οὖν τοῦ περὶ θεοῦ λόγου τὰ θεοφιλῆ ἔργα (19 Silben)
Bα' καὶ σιγάσθω ὁ περὶ αὐτοῦ λόγος ἐπὶ πλῆθος (15 Silben)
Aβ ἀνοικειοτάτη γὰρ θεολογία κενοδοξία ψυχῆς (19 Silben)
Cγ **νόμιζε** αἱρετώτερον εἶναι σιγᾶν ἢ λόγον εἰκῆ προέσθαι περὶ θεοῦ (23/24 Silben)

---

[1]) XV 25 bis ἐπὶ θεοῦ ist Zitat (Pyth. Syr. 88), bildet aber das zweite Glied des in porph. Worten nach einem Aspekt vorgetragenen Gedankens.

[2]) Zugleich ist zu beachten: bis ἔργα XV 26 Zitat, dann Porph., ab αἱρετώτερον XV 28 bis θεοῦ Paraphrase; zu dieser vgl. Gass p. 33.

[3]) Aber durch γὰρ deutlich auf Glied 1 und 2 bezogen.

[4]) Wenn wir hier eine so genaue Formanalyse vorgenommen haben, — obwohl ähnliches in der Schrift öfter möglich wäre — so geschah dies, um die

Das Zitat (XV 29) führt die im Wort ἀνοικειοτάτῃ (XV 27), vgl. συγγενές im Zitat XVI 4 [1]), erhobene Forderung nach Würdigkeit aus, wobei der Begriff ἄξιος immer wiederkehrt. Es erübrigt sich, auf die zahlreichen Bezüge (z.B. ὁμοίωσις XVI 3 zu XIII 5; XVII 19 u.v.a.) nach vorne und nach hinten aufmerksam zu machen. Sie müssen selbst bei flüchtiger Lektüre der protreptischen Schrift auffallen. Wichtig ist es aber, die Gestaltung des Textes (XV 29-XVI 11), welche sich ungebrochen über die Grenzen der Zitate hinaus erstreckt, zu betrachten, da ja dabei auch der Gedankengang aufgehellt wird; was nun folgt, zeigt sehr deutlich das nun schon öfter als gemeinsames und sehr markantes Stilprinzip der Gnomen und des porphyrianischen Textes erkannte Übergreifen von Wörtern auf andere Sätze und auf Sätze anderer Provenienz ... περὶ θεοῦ. ἀξίαν σε ποιήσει θεοῦ τὸ μηδὲν ἀνάξιον θεοῦ μήτε λέγειν μήτε πράττειν (vgl. ἔργα XV 26) μήτε πάντως εἰδέναι ἀξιοῦν (Silbenzahl in den inf.!). ὁ δὲ ἄξιος ἄνθρωπος θεοῦ θεῖος ἂν εἴη. καὶ τιμήσεις μὲν ἄριστα τὸν θεόν, ὅταν τῷ θεῷ .... ὁμοιώσῃς. ἡ δὲ ὁμοίωσις ἔσται διὰ μόνης ἀρετῆς · μόνη γὰρ ἀρετὴ τὴν ψυχὴν ἄνω ἕλκει καὶ πρὸς τὸ συγγενές (vgl. XV 27 und 29). καὶ μέγα οὐδὲν ἄλλο μετὰ θεὸν ἢ ἀρετή. μείζων ἀρετῆς θεός · Θεὸς δὲ ἄνθρωπον βεβαιοῖ πράσσοντα καλά · **κακῶν** δὲ πράξεων **κακὸς** δαίμων ἡγεμών (vgl. θεός ... βεβαιοῖ gegenüber δαίμων ἡγεμών!). ψυχὴ οὖν πονηρὰ (vgl. κακῶν!) φεύγει μὲν θεόν ... (θεοῦ, θείου). ψυχὴ (auch XVI 6 am Satzanfang!) δὲ **σοφοῦ** ἁρμόζεται πρὸς θεόν, ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ, σύνεστιν ἀεὶ θεῷ (doppelter Chiasmus; ἀεὶ 2 × vor θ.). εἰ δὲ χαίρει τῷ **ἀρχομένῳ** τὸ **ἄρχον**, καὶ θεὸς **σοφοῦ** κήδεται καὶ προνοεῖ· καὶ διὰ τοῦτο μακάριος ὁ σοφός, ὅτι.... ὑπὸ θεοῦ [2]) (Abschluß).

In XVI 9 können wir sehen, wie Porphyrios aus den parataktischen Feststellungen des Sextos-Florilegiums χαίρει τῷ ἀρχομένῳ τὸ ἄρχον καὶ θεὸς σοφοῦ κήδεται durch Hinzufügen von εἰ δὲ einen

kunstvolle Gestaltung des porphyrianischen Textes auch an den Stellen zu zeigen, wo viele Zitate gebracht werden.

[1]) Zur Zusammengehörigkeit von οἰκεῖον und συγγενές jetzt Theophrastos, περὶ εὐσεβείας, Philos. Antiqu. Bd. 11, S. 62 ff.

[2]) Von XV 29 (ἀξίαν) geht die Reihe der Sentenzen bis XVI 4 (συγγενές); von καὶ bis θεός (XVI 4 f.) ist Porph., ab θεὸς δὲ (XVI 5) wieder Sentenzen bis XVI 7 (βούλεται), von νόμου bis πάντως Porph., ψυχή (XVI 7) bis ἀεὶ θεῷ (XVI 9) Zitat, εἰ δὲ ist Porph., woran wieder eine Sentenz bis προνοεῖ (XVI 10) schließt; καὶ Porph., dann wieder Sentenz (Stellennachweise bei Gass). Dort auch der Vergleich mit der wörtl. Form.

logischen Schluß zu erreichen sucht. Die sich über die Grenzen von Zitaten hinaus erstreckende formale Gestaltung und der Gedankenablauf zeigen auch hier, wie die Sentenzen lediglich Bausteine für ein neues Gebilde, nämlich für die protreptische Schrift an Markella, geworden sind.

Die in XVI 11 beginnende Sentenz-Reihe (oder besser gesagt, der dort beginnende Teil einer Reihe, welche unmittelbar an die vorangegangenen anschließt) rekapituliert (vgl. ἔργα, σιγῶν, zu πράσσοντα XVI 5) die früheren Ausführungen (bes. von cap. XIV ff.), greift aber durch ἀμαθής (XVI 13) teilweise sogar auf IX 23 f. (ἀπαιδευσία μὲν τῶν παθῶν πάντων μήτηρ) zurück. — Die Klammer zwischen den beiden Sentenzen XVI 10 f. διὰ τοῦτο μακάριος usw. und Zeile 11 οὐχ ἡ γλῶττα ist der Gedanke des Wertes und der Wertschätzung in ἐπιτροπεύεται bzw. τίμιον. Die beiden sogen. pythagoreischen Sprüche Nr. 13 f. und 72 sind durch σοφία aneinandergefügt. Das Folgende (Z. 15 ff.) wird unmittelbar mit dem letzten Satz des Zitats verbunden und formuliert die εὐσέβεια. Für die sprachliche Gestaltung des Zitates sei neben anderem die Wiederholung μόνος .... μόνος .... μόνος (XVI 13 f.) oder die Gegenüberstellung (XVI 13) von ἄνθρωπος (Satzanfang) und τὸ θεῖον (Satzschluß), was vor allem die Sentenzen als solche betrifft, beispielsweise hervorgehoben. Für den Übergang vergleiche man σοφίαν ἀσκῶν ἐπιστήμην ἀσκεῖ (XVII 14 f.) und ἀσκῶν εὐσέβειαν (XVII 16). Porphyrios führt dann in der Satzstruktur des Zitates dieses mit eigenen Worten weiter, wobei er das Wort ἀσκεῖν mit als Brücke benützt.

Der Passus XVII 16 spricht bereits vorgebrachte Gedanken (vgl. etwa XIII 3 ff.) aus, freilich das Element der eigenen Disposition (τῇ τῆς ἰδίας διαθέσεως ὁμοιότητι) stärker betonend. Vor allem aber wird die in XII 12 f. (τῶν δὲ κακῶν αἴτιοι ἡμεῖς ἐσμεν οἱ ἑλόμενοι, θεὸς δὲ ἀναίτιος) nur kurz angedeutete Feststellung ausgeführt (αὐτὸς ἑαυτὸν ἀσεβῆ καὶ δυσάρεστον [Gegensatz zu εὐάρεστος XVII 16 und 18] ποιεῖ τῷ θεῷ, οὐχ ὑπὸ θεοῦ πάσχων κακῶς — ἀγαθοποιὸν γὰρ μόνον τὸ θεῖον — ἀλλ' ὑφ' ἑαυτοῦ διά τε ἄλλα καὶ τὴν περὶ θεοῦ κακὴν δόξαν. ἀσεβὴς οὐχ οὕτως ὁ τὰ ἀγάλματα τῶν θεῶν μὴ περιέπων ὡς ὁ τὰς τῶν πολλῶν δόξας τῷ θεῷ προσάπτων. [1]) σὺ δὲ u.s.w. XVII 19 ff.). Mit der Forderung, nichts Unwürdiges über den Gott bezüglich seiner Glückseligkeit und seiner Ewigkeit zu denken, greift

[1]) Zu τῷ θεῷ προσάπτων vgl. man θεοῖς ἀνέθηκαν Xenophanes, Frg. 11. Vgl. auch Gass, p. 35 f.

Porphyrios *mutatis mutandis* auf den Anfang von cap. XVII zurück und leitet zugleich zur Frage nach der richtigen „kultlichen Verehrung", die aus der richtigen Gottesvorstellung erfließen muß, über. War also die richtige Gottes erkenntnis εὐσέβεια, so erscheint das τιμᾶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια als καρπός (u.zw. als μέγιστος καρπός XVIII 25) der εὐσέβεια. Wesentlich an der Gottesverehrung sei die Erkenntnis, daß die Gottheit nichts braucht; dann mag man Opfer darbringen oder nicht. Opfert aber einer in der Meinung, die Gottheit bedürfe des Opfers, dann hält er sich für einen τοῦ θεοῦ κρείττον' (XVIII 2). Nicht der Zorn der Götter, den sie ja gar nicht haben könnten, sei zu fürchten, sondern daß man sie nicht erkenne. Nicht sie schädige man durch dieses Unwissen; der Geschädigte sei man selbst. An Formalem soll hier wieder nur exemplifizierend für des Porphyrios eigene Worte XVIII 27 f. und für die Zitate, welche wieder ihrerseits fugenlos aneinanderschließen, obwohl auch dieser Text zusammengesetzt ist, nämlich bis XVIII 2 aus Pyth.-Spr. 23 und ab XVIII 2 aus Pyth.-Spr. 8., Dem. 10 stammt, etwa XVIII 3 f. genannt werden; nun kurz über XVIII 27 f.:

βωμοὶ δὲ θεοῦ ἱερουργούμενοι μὲν οὐδὲν βλάπτουσιν, 12 Silben
(ab ἱερουργούμενοι)
ἀμελούμενοι δὲ οὐδὲν ὠφελοῦσιν 11/12 Siben.

Zum Vergleich XVIII 3 f.:

I 9 Silben		II 9 Silben
ὀργὴ γὰρ θεῶν ἀλλοτρία,	ὅτι	ἐπ' ἀβουλήτοις μὲν ἡ

	III 8(9) Silben
ὀργή,	θεῷ δὲ οὐδὲν ἀβούλητον

(ὀργή Anfang von I, Schluß II; ἀβουλητ. fast Anfang von II und Schluß III; θεῶν, bzw. θεῷ Mitte I und Anfang III. Das ὅτι gemeinsam für II u. III)

Der fugenlose Anschluß der Zitate an den porphyrianischen Text im engeren Sinne und der Anschluß der beiden Zitate aneinander (XVIII 2) zeigen sich sowohl im Ablauf der Gedanken, als auch in der durchgeführten Form. Porphyrios' Stil war eben durch die Ausdrucksweise der Literatur seiner Schule mitgeprägt und anderseits verstand er es, zu paraphrasieren oder Zitate so auszuwählen und einzufügen, daß sie nach Form und Inhalt ein organischer Teil

seiner Schrift wurden. An Einzelnem mag auf προσδεομένου XVIII 26 zu προσδεόμενον XVIII 1; δοξάζων XVIII 1 zu δοξάζοντες XIX 10 und ψευδοδοξίαις XVIII 4; βλάπτουσιν XVIII 2 zu βλάπτουσιν XVIII 28, βλάψεις XVIII 5 und βλάβη XVIII 6 gewiesen werden.

Ähnlich glatt ist der Übergang von den paränetischen Worten (XIX 8 ff.) zu den Zitaten (Z. 11 ff.) und von einem Zitat zum anderen. Begriffe wie σέβομεν (XIX 10), ἱκετεῖαι, θυηπολίαι (XIX 11), ἀναθημάτων (XIX 12), θυηπολίαι (XIX 14), ἀναθήματα (ibid.) gehören hier innerlich zusammen. Über διάγνωσιν (XVIII 7) geht eine Linie zu φρόνημα (XIX 12), ἀφρόνων (XIX 14) und ἀφροσύναι (XIX 18). Sätze wie χωρεῖν γὰρ ἀνάγκη τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον (Z. 13) oder νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς (Z. 15 f.) enthalten immer wiederkehrende Grundmotive, welche um das Thema der Schrift kreisen; bei dem zweiten der Sätze hören wir denn auch ὥσπερ εἴρηται [1]).

Mit θεὸς . . . . . ἔφορος (XX 21) nimmt das Zitat ein porphyrianisches Wort (θεὸς ἐπόπτης . . . . . καὶ ἔφορος XII 10 f.) auf und die Wendung ἕξεις . . . . τὸν θεὸν σύνοικον (XX 22 f.) — bes. in Erinnerung an VI 13 (τὸ δύσκολον πρὸς ἀνάβασιν οἰκεῖον) — läßt den Gedanken τὸ ὅμοιον πρὸς τὸ ὅμοιον XIX 13 von neuem anklingen.

Nach dem Zitat (XX 20 ff.) wird positiv geraten, was zu tun sei, wenn von seiten des Leibes (τὸ στόμα οὖν σου πρόφασίν τινα πράγματος ἄλλου του διαλέγηται Z. 23 f.) eine Versuchung kommt: μετὰ τῆς γνώμης τὸ φρόνημα τετράφθω πρὸς τὸν θεόν (Z. 24 f., vgl. mit Z. 20 f.; der folgende Satz ist mit θεὸς παρέστηκεν ἔφορος XX 21, aber auch mit XIII 24 f. zu vergleichen). Ein kurzes Zitat (θεοῦ γὰρ γνῶσις ποιεῖ βραχὺν λόγον XXI 26 f.) leitet (durch die Parallele φῶς — γνῶσις) von den Erörterungen vorher (und durch die gegensätzliche Beziehung γνῶσις — λήθη) zu den späteren über. Die Klammer des Gedankens, daß die Seele einen σύνοικος hat, verbindet aber das vorige Zitat (ἕξεις . . . τὸν θεὸν σύνοικον XX 22 f.) mit dem porphyrianischen Text [2]) von XXI 27 — XXI 4 (vgl. ἐνοικεῖν XXI 28 mit θεῶν . . . συνόντων Z. 29, σύνοικον Z. 1 vgl. ὄντα ἐνδιαίτημα Z. 4). Neben dieser doppelten Verklammerung des Textes mag auf das Wort ἐνεργεῖ (XXI 2) und ἐνεργόν (XX 21), auf πονηρίας (XXI 1) und πονηροῦ (XIX 19) hingewiesen werden.

---

[1]) σοὶ δέ, ὥσπερ εἴρηται XIX 15 ist von Porph. zwischen zwei Zitate geschoben.

[2]) Von χώρημα bis θεῶν ἢ δαιμόνων XXI 28 f. ist Paraphrase (vgl. Sext.-Flor. 61 f.).

Den gottfernen Menschen stellt Porphyrios die Gläubigen (θεὸν οἱ μὲν εἶναι νομίζοντες καὶ διοικεῖν ἅπαντα XXI 4 f.) gegenüber. Diese werden beschützt und bewahrt; ihr Besitz ist das Wissen um die Gottheit, welche auch sie kennt (εὐγνώμονα δὲ βίον κτησάμενοι μανθάνουσι θεοὺς γινώσκονταί τε γινωσκομένοις θεοῖς XXI 10 f. vgl. ἐφόρασιν XXI 10 mit XX 21). Wer aber nicht glaubt (οἱ δὲ μήτε εἶναι θεοὺς πιστεύσαντες μήτε προνοίᾳ θεοῦ διοικεῖσθαι τὰ ὅλα, δίκης κόλασιν πεπόνθασι τὸ μήτε . . . . . μήθ' . . . XXII 11 ff.), stürzt sich in eine ungeheure Gefahr, handelt in seinem blinden Drange unsittlich (ἃ μὴ θέμις XXII 15) und versucht die Gottesvorstellung zu zerstören (ἀναιρεῖν πειρώμενοι τὴν περὶ θεοὺς ὑπόληψιν XXII 16) [1]). Ob ihrer ἄγνοια und ἀπιστία werden sie von der Gottheit verlassen und können dem Unglück nicht entfliehen, das sie freiwillig gewählt hatten (. . . . ἀγνοίας ἕνεκα καὶ ἀπιστίας θεοὶ διαφεύγουσιν · αὐτοὶ δὲ θεοὺς . . . . οὔτε φυγεῖν οὔτε λαθεῖν δύνανται . . . . ἀγνοοῦντες θεοὺς γινώσκονται θεοῖς καὶ τῇ δίκῃ τῇ παρὰ θεῶν (XXII 17 ff.).

War die Frage nach der richtigen Gottesverehrung über das richtige Gebet (cap. XII), die Abbildung der Gottes als Spiegelbild im νοῦς (cap. XIII), über die Reinheit in Reden und Handeln (cap. XIV; cap. XV) und die Verehrung selbst im Schweigen (cap. XVI) zur Feststellung vorgedrungen, daß nur die Erkenntnis des Gottes entscheidend sei, nicht aber der Kultus (XVIII, XIX), so wird in einer zweistufigen Gegenüberstellung der gotterfüllte Mensch als geschütztes Wesen (cap. XX) mit dem bösen, vom Schlechten ergriffenen Menschen (XXI 27 ff.), der Gläubige im Glücke der göttlichen Obsorge (XXI 4 ff.) mit dem Ungläubigen, der Böses tut, aber nicht entkommen kann (cap. XXII und XXIII Anf.), kontrastiert. Der größere Umfang des zweiten Kontrastpaares zeigt, daß die Behandlung der Frage einem Abschluß zustrebt; dies bestätigt die zusammenfassende Feststellung: κἂν θεοὺς τιμᾶν οἴωνται καὶ πεπεῖσθαι εἶναι θεούς, ἀρετῆς δὲ ἀμελῶσι καὶ σοφίας, ἤρνηνται θεοὺς καὶ ἀτιμάζουσιν (XXIII 20 ff.). Der nächste Satz leitet zu dem coda-artig behandelten Thema „χαίρει τὸ θεῖον" über (. . . ὅτῳ τρόπῳ χαίρει τὸ θεῖον τιμώμενον. εἰ μὲν γὰρ προχοαῖς ἢ θυηλαῖς τερπόμενον πείθεται, οὐκ ἂν εἴη δίκαιον τῷ τὴν ἴσην πάντας ἀμοιβὴν αἰτεῖν μὴ τὴν ἴσην λαχόντας τύχην. εἰ . . . . , ... ἥδεται . . . . εἰ . . . . , τὸ θεῖον θεραπευόμενον ἥδεται, ... τιμητέον. XXIII 24 ff.,

[1]) Beachte u.a. die Symmetrie (part., praed., praed., part.) in ἐμβαλόντες . . . ἐπιτίθενται καὶ . . . δρῶσιν . . . πειρώμενοι.

vgl. ἴσην | ἴσην, ἥδεται | ἥδεται), um nochmals ganz kurz (XXIII 4 ff.), aber in formal vollendeter Weise auf den „Orgelpunkt" jenes Teiles der Schrift zurückzukommen:

εὔχεσθαι θεῷ οὐ κακόν (4 Wörter, 8 Silben)
ὡς τὸ ἀχαριστεῖν πονηρότατον. (4 Wörter, 10/11 Silben)
κακῶν ἀνθρώπῳ οὐδεὶς θεὸς αἴτιος, (5 Wörter, 12 Silben)
ἀλλὰ αὐτὸς ἑαυτῷ ὁ ἑλόμενος. (5 Wörter, 11/12 Silben)
εὐχὴ ἡ μὲν μετὰ φαύλων ἔργων ἀκάθαρτος (6 Wörter[ohne εὐχή!], 12 Silben)
καὶ διὰ τοῦτο ἀπρόσδεκτος ὑπὸ θεοῦ, (6 Wörter, 12/13 Silben)
ἡ δὲ μετὰ καλῶν ἔργων καθαρά τε ὁμοῦ καὶ εὐπρόσδεκτος. (10 Wörter, 19 Silben)

1. Satz: 8 Wörter.
2. Satz: 10 Wörter.
3. Satz: 23 Wörter.

Mit einem neuen Thema, wie wohl das Wort πίστις (XXIII 22) darauf schon vorbereitet hat, setzt Porphyrios in XXIV 9 ein: τέσσαρα στοιχεῖα μάλιστα κεκρατύνθω περὶ θεοῦ· πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς [1]). Die anschließende Erörterung zeigt eine straffe Gedankenführung: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ ὅτι μόνη σωτηρία ἡ πρὸς τὸν θεὸν ἐπιστροφή, καὶ πιστεύσαντα ὡς ἔνι μάλιστα σπουδάσαι τἀληθῆ γνῶναι περὶ αὐτοῦ, καὶ γνόντα ἐρασθῆναι τοῦ γνωσθέντος, ἐρασθέντα δὲ ἐλπίσιν ἀγαθαῖς τρέφειν τὴν ψυχὴν διὰ τοῦ βίου· ἐλπίσι γὰρ ἀγαθαῖς οἱ ἀγαθοὶ . . . . (XXIV 10 ff.; vgl. hiezu den Kommentar zur Stelle). Durch zweimaliges κεκρατύνθω (XXIV 9 *und* XXIV 14) ist der Abschnitt als eine Einheit charakterisiert und durch die Formulierung στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα (!) κεκρατύνθω. τρεῖς δὲ (!) νόμοι u.s.w. als etwas bezeichnet, was Porphyrios als seine Überzeugung vertritt, das er aber nicht weiter auszuführen gedenkt. Die polemische Haltung spricht jedenfalls für eine kritisierende Gegenüberstellung der Begriffe πίστις, ἀλήθεια, ἔρως, ἐλπίς mit denen, welche außerhalb seiner Schultradition lagen. Wir kennen πίστις, ἐλπίς, ἀγάπη aus Paulus 1. Kor. 13, 13 [2]).

Aber kehren wir zur Komposition der Schrift πρὸς Μαρκέλλαν zurück! Im cap. XXV stellt Porphyrios die drei Gesetze vor: εἷς μὲν ὁ τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ τῆς θνητῆς φύσεως, τρίτος δὲ ὁ θετὸς κατ' ἔθνη

[1]) Zu cap. XXIV vgl. auch Gass, p. 40.
[2]) Zur Frage des Verhältnisses zum Paulus-Brief vgl. Kommentar.

καὶ πόλεις (XXV 16 f.). Der Aufzählung folgt die Feststellung des Zweckes dieser νόμοι (XXV 17 ff.) und dann der Arten, wie die Gesetze außer Acht gelassen werden könnten (XXV 24 ff.). In beiden Fällen wird zuerst das Gesetz der sterblichen Natur, dann das (um so zu sagen) positive Gesetz und als letztes das göttliche Gesetz behandelt; die Reihenfolge entspricht dem Gedanken, daß die „ *lex naturalis*" der „*lex positiva*" gegenüberstehe, beide aber von der „*lex divina*" (welche im Sinne der neuplatonischen Dialektik von der *lex naturalis* scharf getrennt wird) transzendiert werden.

Das natürliche Gesetz also gebe Maß und Notwendigkeit an, das erlassene Gesetz aber schaffe die societas, während das göttliche Gesetz der σωτηρία wegen den λόγος-begabten Seelen vom Nus eingepflanzt sei.

Die Mißachtung des natürlichen Nomos wird (unterteilt in παραβαίνεται und ὑπερβαίνεται, wobei diese unterscheidenden Termini jeweils zu Beginn stehen, später ein part. + ὑπὸ folgt und das Glied mit σώματι bzw. σῶμα endigt) in gleichem Umfang (30 Wörter) wie die des positiven Nomos (vgl. οὔτε . . . . οὔτε) dargetan (31 Wörter). — Für die Behandlung der scheinbaren Mißachtung — οὔτε ὑπερβῆναι τοῦτον δυνατόν . . . . οὔτ' αὐτοῦ καταφρονῆσαι (XXVI 4 ff.) — des göttlichen Nomos verwendet Porphyrios etwa denselben Raum (56 Wörter) wie für die Erwägungen über die Mißachtung der beiden anderen Nomoi zusammen. — Für das Formale sei lediglich auf den Tenor von Negationen (οὔτε . . . . οὐδὲν . . . . οὔτ' . . . · οὐ . . . · οὔτε . . .), welche von je einem affirmativen Satz (bzw. doch Nebensatz), nämlich von ὁ δέ γε θεῖος ἀγνοεῖται μὲν . . . . XXVI 3 f. und ὅτι κρείττων (XXVI 7 f.) umschlossen sind, und auf den chiastischen Bau von κρείττων ἦν τῆς τύχης καὶ πάσης βίας πολυτρόπου ἰσχυρότερος hingewiesen.

Ein längerer Passus XXVI 8-XXVI 17 führt nun die Beziehung des höchsten und wichtigsten Nomos, des göttlichen (vgl. XXVI 17 ff.) also, zum Nus und sekundär zur Seele (νοῦς δὲ αὐτὸν μόνος γινώσκει μεταλλεύων αὐτοῦ τὴν ἔρευναν καὶ τετυπωμένον ἐν αὐτῷ ἐξευρίσκει τροφήν τε ἀπ' αὐτοῦ πορίζει τῇ ὥσπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ u.s.w.) aus, wobei ein Zitat so eingefügt wird, daß auch nicht die geringste Fuge entsteht. Die auf den ersten Blick etwas auffällige Wendung τῇ ὥσπερ σώματι αὐτοῦ ψυχῇ (Z. 10) im porphyrianischen Text wird wie gewünscht durch νοῦ γὰρ σῶμα ψυχὴν λογικὴν θετέον u.s.w., was schon zum Zitat gehört, erklärt. Ebenso glatt ist der

Anschluß am Ende des Zitats (XXVI 15), wo der Satz weitergeführt wird. Auch durch seinen hymnischen Charakter (bes. διδάσκαλος αὐτὸς γινόμενος καὶ σωτὴρ καὶ τροφεὺς καὶ φύλαξ καὶ ἀναγωγός, μετὰ σιγῆς μὲν φθεγγόμενος τὴν ἀλήθειαν XXVI 13) fügt sich das Zitat (Pyth. Syr. 48) schön in die feierlich gestaltete Stelle.

Die Feststellung κατανοητέον οὖν πρῶτόν σοι τὸν τῆς φύσεως νόμον, ἀπὸ δὲ τούτου ἀναβατέον ἐπὶ τὸν θεῖον, ὃς καὶ τὸν τῆς φύσεως διέταξε νόμον· ἀφ' ὧν ὁρμωμένη οὐδαμοῦ εὐλαβήσῃ τὸν ἔγγραφον (XXVII 17 ff.) macht die vorne (s. S. 95) beobachtete Reihenfolge in der Behandlung der Nomoi verständlich, indem das göttliche Gesetz als Grundgesetz verstanden und das positive als Kautele angesehen wird (vgl. οἱ γὰρ ἔγγραφοι νόμοι χάριν τῶν μετρίων κεῖνται [8 Wörter], οὐχ ὅπως μὴ ἀδικῶσιν [4 Wörter], ἀλλ' ὅπως μὴ ἀδικῶνται [4 Wörter], wobei, um auch hier das Formale nie aus den Augen zu verlieren, auf den überaus glatten Anschluß .... τὸν ἔγγραφον. οἱ γὰρ ἔγγραφοι νόμοι ... zu achten ist.).

Unter dem Gesichtswinkel von φύσις und κεναὶ δόξαι wird nun der πλοῦτος (XXVII 21 ff.) antithetisch betrachtet: ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος ἀληθῶς φιλόσοφος ὥρισται καί ἐστιν εὐπόριστος, ὁ δὲ τῶν κενῶν δοξῶν ἀόριστός τε καὶ δυσπόριστος [1]). ὁ οὖν τῇ φύσει κατακολουθῶν καὶ μὴ ταῖς κεναῖς δόξαις ἐν πᾶσιν αὐτάρκης· πρὸς γὰρ τὸ τῇ φύσει ἀρκοῦν πᾶσα κτῆσίς ἐστι πλοῦτος, πρὸς δὲ τὰς ἀορίστους ὀρέξεις, καὶ ὁ μέγιστος πλοῦτός ἐστιν οὐδέν. σπάνιόν γε εὑρεῖν ἄνθρωπον πρὸς τὸ τῆς φύσεως τέλος πένητα καὶ πλούσιον πρὸς τὰς κενὰς δόξας. οὐδεὶς γὰρ τῶν ἀφρόνων οἷς ἔχει ἀρκεῖται, μᾶλλον δὲ οἷς οὐκ ἔχει ὀδυνᾶται. Durch das Bild vom Fieberkranken, mit dem die „kranke" Seele verglichen wird (ὥσπερ .... οὕτω ....), wirft Porphyrios die Frage nach Askese, welche schon ziemlich am Anfang der Trostschrift berührt wurde, auf. Askese (ἀποχῆς βρωμάτων καὶ ἀφροδισίων XXVIII 4) solle das Gleichgewicht zu dem schädlichen Übermaß (παντὸς τοῦ παρὰ τὸ βούλημα πλεονάζοντος μιαροῦ καὶ θανασίμου XXVIII 6 f.) darstellen. Ursache (φοβούμενος γὰρ ὁ πολυτελὴς τὸ λιτὸν τῆς διαίτης .... XXVIII 7) [2]), Folge (πολλοὶ τοῦ πλούτου τυχόντες οὐ τὴν ἀπαλλαγὴν τῶν κακῶν εὗρον, ἀλλὰ μεταβολὴν μειζόνων XXVIII 9 f.)

---

[1]) Vgl. Gass, p. 41.

[2]) Die zahlreichen, z.T. ziemlich langen epikureischen Zitate, welche Usener aus πρὸς Μαρκέλλαν herausgelöst und als Epic. fragm. zusammengestellt hat, sind bei Porph. durchaus nicht in der Reihenfolge zitiert, die Usener für die im alten Zusammenhang ursprünglich erschlossen hat. Zum

und Abhilfe durch Erkenntnis (διό φασιν οἱ φιλόσοφοι οὐδὲν οὕτως ἀναγκαῖον ὡς τὸ γινώσκειν ... XXVIII 10 f.) und durch Übung (διὸ καὶ μελετᾶν παρακελεύονται οὐχ ὅπως τι ποριστέον ἀναγκαῖον, ἀλλ' ὅπως μᾶλλον θαρρήσομεν μὴ πορισθέντος XXVIII 12 ff.) werden genannt. Die Ursache aber wird noch weiter untersucht. Woher kommt die übermäßige ὄρεξις und ἐλπίς nach den vergänglichen Gütern und φόβος vor dem bescheidenen Leben? Nicht im Fleische will Porphyrios die Hauptursache erblickt wissen (μηδὲ αἰτιώμεθα τὴν σάρκα ὡς τῶν μεγάλων κακῶν αἰτίαν μηδ' εἰς τὰ πράγματα τρέπωμεν τὰς δυσφορίας XXIX 14 f.), sondern in der Seele liege die Wurzel (ἐν δὲ τῇ ψυχῇ τὰς τούτων αἰτίας μᾶλλον ζητῶμεν καὶ ἀπορρήξαντες πᾶσαν ματαίαν τῶν ἐφημέρων ὄρεξιν καὶ ἐλπίδα ὅλοι γενώμεθα ἑαυτῶν· u.s.w.) und man bereite sich selbst durch die Zügellosigkeit maßlose Furcht und Gier. Besser [1]) auf einem Strohsack guten Muts zu sein als auf einem goldenen Bett und bei einem kostspielig ausgestatteten Tisch beunruhigt zu werden! Dann besitze man viel, habe aber auch ein unglückliches Leben. Die Stimme des Fleisches sei, nicht Not zu leiden (σαρκὸς δὲ φωνὴ μὴ πεινῆν, μὴ διψῆν, μὴ ῥιγοῦν XXX 25), und die Seele könne dies nur mit Mühe verhindern; doch es sei gefährlich, hochzuschätzen, was auf τύχη beruht, und in inkonsequenter Haltung das bequeme Glück anzunehmen und sich dem scheinbaren Unglück entgegenzustellen: ὡς ἐφήμερον μὲν πᾶν τὸ τῶν πολλῶν ἀγαθόν ἐστι, σοφία δὲ καὶ ἐπιστήμη οὐδαμῶς τύχης κοινωνεῖ (XXX 6 ff.).

An die Behauptung der Fragilität jenes Gutes, das die breite Masse anerkennt, schließt sich nun der Hinweis auf die Last, welche der Besitz von jenen eitlen Gütern mit sich bringt (οὐκ ἀπορεῖν τούτων πόνος ἐστίν, ἀλλὰ φέρειν μᾶλλον τὸν ἀνόνητον ἐκ τῶν κενῶν δοξῶν πόνον XXXI 8 f.). Die wahre Philosophie aber sei das Heilmittel für die Seele: ἔρωτι γὰρ [2]) φιλοσοφίας ἀληθινῆς πᾶσα ταραχώδης καὶ ἐπίπονος ἐπιθυμία ἐκλύεται (XXXI 9 f.). Fugenlos reiht sich nun (Z. 10) ein anderes Zitat (Pyth. Syr. 43. Stob. Anth. II p. 22, 17 Wachsmuth) an: κενὸς (vgl. XXXI 9 u. öfters) ἐκείνου φιλοσόφου λόγος, ὑφ' οὗ μηδὲν πάθος (vgl. etwa IX 2, aber vor allem XXXI 10 ἐπιθυμία) ἀνθρώπου

Verhältnis des Porph. zum Epikureismus vgl. Wolfg. Schmid, Rhein. Mus. Bd. 94, 1951, 97 ff.

[1]) Pyth. Syr. 27. Stob. 5, 28. Zu XXX 25 vgl. Pyth. Syr. 76. Stob. 101, 13.

[2]) Dieser Anschluß ist etwas hart, weil man über ἀλλὰ ... πόνον hinweg beziehen muß. Man hat die gedankliche Situation etwa so zu sehen: ἀπορεῖ τις· οὐ πόνος ἐστίν. ἔρωτι γὰρ ... ἐπιθυμία ἐκλύεται.

θεραπεύεται. ὥσπερ γὰρ ...., οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος. Mit dem Hinweis ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος (XXXI 13 f.) markiert Porphyrios das Ende der Erörterung über den natürlichen Nomos, welche drei Male (XXV 17; XXV 24; XXVII 21) [1]) von neuem, und zwar in immer größerer Ausführlichkeit wieder aufgenommen worden war. Unmittelbar daran schließt — als dritte Aufnahme dieses Themas — die Ankündigung: ὁ δὲ θεῖος (erg.: νόμος) ἐκβοᾷ ἐν καθαρῷ διανοίας τόμῳ (XXXI 14 f.). Zwei längere Zitate [2]) (XXXII 15-XXXII 17 und XXXII 18-XXXII 2) eröffnen die Behandlung der Frage mit zwei Bildern (ὡς τοῖς ἐμβρύοις κυοφορουμένοις τὸ χόριον καὶ τῷ σίτῳ βλαστάνοντι τὴν καλάμην XXXII 16 f.) für den Körper, der nicht zum Menschen im eigentlichen Sinne gehöre (vgl. XXXII 1). Die Konsequenz ist: ὅσῳ τις τέτραπται πρὸς τὸ θνητόν, τοσούτῳ τὴν ἑαυτοῦ γνώμην ἀσύμμετρον παρασκευάζει πρὸς τὸ τῆς ἀφθαρσίας μέγεθος. καὶ ὅσῳ τῆς τοῦ σώματος προσπαθείας ἀφίσταται, τοσούτῳ μέτρῳ τῷ θείῳ πελάζει.

XXXII 2 ff. Wie sehr Porphyrios die Zitate in seine Schrift einbaut und sie zu Bestandteilen seines Werkes macht, zeigt der Anschluß dieser beiden Sätze an das folgende Zitat: War das auffälligste Strukturmerkmal der letzten zwei Sätze die Gliederung jeweils ὅσῳ ....., τοσούτῳ, so findet sich auch im Zitat die Formulierung ὅσα .... τοσαῦτα (ὁ συνετὸς ἀνὴρ καὶ θεοφιλής, ὅσα οἱ ἄλλοι μοχθοῦσι τοῦ σώματος ἕνεκα, τοσαῦτα ὑπὲρ τῆς ψυχῆς σπουδάσεται πονῆσαι .... Z. 5 ff. = Pyth. Syr. 73 Dem. 41). Erklärend wird ein anderes Zitat hinzugefügt (οὐ τὸ μεμνῆσθαι ὧν ἤκουσεν αὔταρκες εἶναι νομίζων, τὸ δὲ ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ δι' ὧν ἤκουσεν μελετῶν XXXII 7 f. = Pyth. Syr. 55), an welches in gedanklicher Abfolge (ἀνατρέχειν εἰς ἃ δεῖ [vgl. etwa Z. 4 f.] — γυμνός) ein weiteres Zitat schließt (γυμνὸς δὲ ἀποσταλεὶς .... XXXIII 9 = Pyth. Syr. 16. Dem. 8), um im selben Satz von Porphyrios' eigenen Worten (καὶ τῶν ...) weitergeführt zu werden. Als Gegenbegriff zu γυμνός spielt im Folgenden der Begriff des δεδεμένος die zentrale Rolle: μέγα ἡγοῦ σοι ἐφόδιον εἰς βίον μακάριον τὸ δεδεμένον ἐν φύσει δῆσαι τὸν δήσαντα. ἐδέθημεν γὰρ φύσεως δεσμοῖς οἷς ἡμᾶς περιέβαλε, κοιλίᾳ, μορίοις, λαιμῷ, τοῖς ἄλλοις μέρεσι τοῦ σώματος καὶ ταῖς δι'

[1]) XXVII 17 ff. bringt die drei Nomoi nur in eine Beziehung zueinander.
[2]) οὐδὲ γὰρ ἄλλος, ὅστις μὴ οὕτω δοξάζει, ἔγνω ἑαυτόν ist dazwischen geschoben.

αὐτῶν χρήσεσι καὶ ἡδυπαθείαις καὶ τοῖς ὑπὲρ τούτων φόβοις (XXXIII 11 ff.). Mit den Wörtern ἄρρην bzw. θήλεια (XXXIII 17) wird eine Hauptfessel genannt. Die Darstellung spitzt sich nun so zu, daß ἄρχειν τοῦ σώματος (XXXIV 22) [1]) wohl als μεγάλη παιδεία bezeichnet wird, aber noch größere Konsequenzen verlangt werden (πολλάκις κόπτουσί τινα μέρη ἐπὶ σωτηρίᾳ·τῆς δὲ ψυχῆς ἕνεκα ἕτοιμος ἔσο τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν XXXIV 22 ff.). Und allgemeiner ausgedrückt die Aufforderung: ὧν γὰρ ἕνεκα ζῆν ἐθέλεις, τούτων χάριν καὶ ἀποθανεῖν μὴ κατόκνει (XXXIV 24 f.). Dieses Zitat (Pyth. Syr. 98. Stob. fl. vol. 4 p. 144 Mein.) wird durch einen porphyrianischen Satz, der die Herrschaft des λόγος über die ὁρμή verlangt, einerseits verbunden (indem er die Forderung ἀποθανεῖν μὴ κατόκνει aus dem λόγος begründet), anderseits aber leitet er eine neue Variation des wiederkehrenden Themas der πάθη ein. Das Zitat XXXIV 2 f. (Pyth. Syr. 20. Dem. 11. Stob. 6, 47) wird durch den Überleitungssatz (Z. 1 f.) vorbereitet (δεσπότας weist auf τυράννοις voraus), während das nächste angefügte Zitat XXXIV 3 f. (Pyth. Syr. 22. Stob. 6, 48. 18, 23) ἀδύνατον δ' εἶναι ἐλεύθερον τὸν ὑπὸ παθῶν κρατούμενον· ὅ σ α γὰρ πάθη ψυχῆς, τ ο σ οῦ τ ο ι καὶ ὠμοὶ δεσπόται (vgl. u.a. 8 Wörter + 2 mal 4 Wörter, was freilich auch zufällig sein kann) durch den Gegenbegriff (zu τύραννος) ἐλεύθερον und die Wiederholung des Wortes δεσπότης mit XXXIV 2 verbunden erscheint.

Ab XXXV 5 gewinnt man durch die annexhafte Behandlung der Themata der κόλασις, der αὐτουργία und ψιλὴ ἡδονή den Eindruck, daß der „Trostbrief", welcher in seiner Überlieferung mit ... ἡ φιλανθρωπία καί (XXXV 17) abbricht, seinem Ende zugeht, und daß somit am Schluß nicht viel verloren gegangen ist. An rein Sprachlichem sei bloß auf οἰκέτας πειρῶ μὴ ἀδικεῖν μηδὲ ὀργιζομένη κ ο λ ά σ η ς· κ ο λ ά ζ ε ι ν δὲ μέλλουσα .... ὅτι ... κ ο λ ά ζ ε ι ς, διδοῦσα ... καιρὸν ἀπολογίας (XXXV 5 ff.) hingewiesen. Noch drei Sentenzen werden eingeflochten; an das Gebot, jeden Teil zu dem von Natur aus gegebenen Zweck zu gebrauchen, da die Physis in sich eine gewisse Vollkommenheit besitze (XXXV 8 ff.), wird τοῖς γὰρ μὴ χρωμένοις τοῖς ἰδίοις, καταχρωμένοις δὲ τοῖς ἄλλοις διπλοῦν τὸ φορτίον (= Sext.-Flor. 335) angeschlossen, durch das porphyrianische καὶ πρὸς τὴν δεδωκυῖαν τὰ μέρη φύσιν ἀχάριστον ergänzt und so, wie der Mißbrauch gerade abgelehnt wurde, wird nun der Gebrauch der

---

[1]) Völlig in den Zusammenhang fügt sich die Sentenz (Sext.-Flor. 274) μεγάλη οὖν παιδεία ἄρχειν τοῦ σώματος.

μέρη aus bloßer Lust verboten: ψιλῆς δὲ ἕνεκα ἡδονῆς μηδέποτε χρήση τοῖς μέρεσι (Sext.-Flor. 232). Hieran schließt ein weiteres Zitat mit γὰρ an.

Die Formulierung οὐκ ἔσθ' ὅπως γὰρ οὖν ἄνθρωπον ἀδικοῦντα σέβειν θεόν (XXXV 16), verglichen mit ... οὕτως οὐδὲ φιλοσοφίας, εἰ μὴ τὸ τῆς ψυχῆς ἐκβάλλει πάθος (XXXI 12 f.) läßt das Ende des Abschnittes über den θεῖος νόμος (vgl. ἀλλὰ κρηπὶς εὐσεβείας (!) σοι νομιζέσθω ἡ φιλανθρωπία καί XXXV 17) erkennen. Was noch fehlt, ist eine Erörterung über den θετὸς νόμος, die aber (vgl. XXVII 19 ff.) sicherlich, wenn sie überhaupt nötig war, sehr kurz sein konnte.

Überblickt man also den sogenannten Trostbrief an Markella, so zeigt sich, daß inhaltlich das stetige Fortschreiten des Gedankenablaufes die Schrift als Einheit erscheinen läßt. Es liegt im Wesen einer protreptischen Schrift, wie man die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν besser nennen sollte, daß die Gedankenführung durch die Wendung an den Adressaten immer wieder unterbrochen wird. Immer wieder spielt auch die Assoziation eine nicht unbeachtliche Rolle. Das Hauptthema, das, auf die einfachste Formel gebracht, etwa heißen könnte, daß es in jeder Hinsicht auf das Seelische und im besonderen auf das Noetische ankomme, wird nach allen Richtungen hin ,,umspielt". Mit großer kompositorischer Fertigkeit ordnet Porphyrios zahlreiche Zitate in seinen Text ein und fügt doch so oft mehrere Zitate derart geschickt aneinander, daß selbst diese ohne Bruch den Gedankenablauf weiterführen. Denn im Aufbau der Schrift ergibt sich gar wohl in großen Zügen ein Plan, nach welchem Porphyrios von der Frage, warum er Markella geheiratet habe, ausgeht, die Philosophie als Trost empfiehlt und als Garantie ἄσκησις fordert, seine Reise symbolisch für die Reise des Menschen durchs Leben nimmt, dann zum stärker lehrhaften Teil übergehend, die Situation des Menschen in dieser Welt zu bestimmen sucht und sein oberstes Ziel bezeichnet, um dann breiter über den Weg (in vielen seiner Erscheinungen) zu handeln, welcher zum Gotte führe; daß dabei das Ziel im Auge behalten wird, versteht sich. Nach der Nennung der στοιχεῖα (cap. XXIV) faßt Porphyrios die Struktur der gesamten (für den Menschen in seinem Sinne interessanten) Wirklichkeit in die drei Gesetze, in das göttliche, das natürliche und das positive, zusammen und begründet aus diesen heraus seine Ratschläge. Die fortschreitende Tendenz, das Vorgebrachte (in seinem Sinne) zu begründen, tritt besonders im letzten erhaltenen Satz der Schrift deutlich zu Tage, wenn es dort ganz allgemein

heißt, daß das Fundament der εὐσέβεια die φιλανθρωπία sei: ἀλλὰ κρηπὶς εὐσεβείας σοι νομιζέσθω ἡ φιλανθρωπία (XXXV 17). Aber nicht nur in jenen ganz großen Zügen zeigt sich ein inhaltlicher Aufbau; besehen wir den Inhalt näher, so ergibt sich trotz der jenem Predigtstil, wie man mit Einschränkungen sagen könnte, entsprechenden loseren Abfolge von Gedanken, welche eben die vorliegende Schrift von einem streng philosophischen Traktat unterscheidet, ein Aufbau, den man nicht mehr übersehen kann.

Nach der Anrede und Vorstellung der Adressatin werden vorerst die Motive genannt, welche ihn *nicht* zur Heirat bewogen haben (Kap. I), um dann die positiven Gründe in Form einer Klimax anzuführen (Kap. II und III); hierin folgt er also einer methodischen Beweisführung und gewinnt das Interesse für seine Apologie. Klingt schon hier der Gedanke der Opferbereitschaft an, so erscheint Markella im Kapitel IV als diejenige, welche den Griechen zuliebe und wegen der Sache der Götter auf vieles, ja auf das hohe Gut der philosophischen Unterweisung auf einige Zeit verzichten muß; die beiden, Porphyrios und seine Gattin, treten in eine parallele Stellung (er leidet ihretwegen Spott und Verfolgung, sie der „griechischen Sache" wegen). Mit der Aufforderung, das Haus zu hüten und dem Hinweis auf ihre Trauer setzt ein Gedanke ein, der nun die ganze Schrift durchzieht: Mühewaltung und Leid durch den Fall der Seele in den Leib (V. Kapitel). Jene dort genannte Askesis müsse von der Vernunft bewerkstelligt werden und die Affekte beseitigen. Nicht nur die Affekte einer traurigen Seele, sondern ebenso die der Lust seien gefährlich und bedrohten den Aufstieg der gefallenen Seele nach oben (Kap. VI). Ja, die Lust, symbolisiert durch die goldenen Fesseln, sei noch gefährlicher als die Last, die im Bilde der eisernen erscheint. Mythische Beispiele (Herakles, Dioskuren, Asklepios) seien die Vorbilder auf dem Weg mühevoller Askesis (VII. Kap.). All die Drangsal sei nicht so gefährlich, wenn Markella (und damit weist er auf das Ende von Kapitel IV zurück) an der Philosophie festhalte und die Affekte vertreibe. Taten würden ihre echte Gesinnung unter Beweis stellen. Das Wesentliche am Menschen sei eben das Noetische, nicht das Empirische (VIII. Kap.). Demgemäß könnten die Affekte nur Schaden bringen, Krankheit der Seele, Schlechtigkeit eben, jene häßliche Gegebenheit, die dem Schönen und also dem Göttlichen diametral entgegengesetzt ist. Von solcher Befleckung müsse man sich fernhalten. Die innere Erkenntnis spreche es deutlich genug aus,

daß die Entscheidung und das Entscheidende im Inneren des Menschen seinen Ort habe (IX. Kap.). Nicht das Empirische, der Schatten, das εἴδωλον, dürfe Ziel des Menschen sein, nein, er, der sich im VIII. Kap. als unbetastbar, farblos und gestaltlos bezeichnet hatte, könne immer und überall geistigerweise bei ihr sein, *wenn* auch sie in ständiger Askesis zur völligen noetischen Einheit ihrer selbst im Sinne platonischer Wegweisung vom Empirischen zum Noetischen in Erkennen und Handeln strebe (X. Kap.). Das Göttliche sei ja überall gegenwärtig und der Geist der Weisen, der eben den Weg des Einswerdens gehe, stelle selbst das Heiligtum des Gottes in reinster Form der Gottesverehrung dar; denn aus der Kontemplation des Werthaften erfülle sich der Mensch selbst mit reinen Werten und göttlicher Freiheit (XI. Kap.).

Blicken wir zurück, so ergibt sich ein ziemlich kontinuierliches Fortschreiten der Gedanken vom Anfang der Schrift bis zu diesem ersten Höhepunkt, auf dem wir den Geist des Weisen — so weit solle es Markella bringen — als Tempel des Gottes in Freiheit und Gerechtigkeit erblicken.

Gott möge über Tun und Sprechen, über Denken und Erkennen wachen, wünscht Porphyrios, damit auch keine falsche Bitte vom Menschen gestellt werde. Denn am Bösen ist der Mensch durch seine freie Willensentscheidung schuld, Gott ist unschuldig. Er gibt, was Ewigkeitswert besitzt, nicht wie die Tyche schenkt, welche es dann wieder wegnimmt oder das gibt, was über kurz oder lang den Wert verliert. Gott zeigt auch den rechten Augenblick, das Rechte zu erbitten (Kap. XII). Dann ist der Mensch mit seinem Nus im wahren Lichte Gottes. Er erkennt den Gott und will, was dieser *will* und *ist*. So soll der Nus ein Spiegelbild Gottes sein in treuer Gefolgschaft dieses Gottes und selbst der Seele den Weg emporweisen, diese aber den reinen Leib leiten (Kap. XIII). — Nach der kurzen Reflexion über das Übel hat also das Bild des Weisen, das Bild jedes Menschen, wie er sein soll, einen neuen Höhepunkt erreicht: Der Mensch soll nicht nur Gott erkennen, sondern auch mit seinem ganzen Willen anstreben.

Aber wieder muß Porphyrios von jenen Höhen herabblicken und die Gefahren aufzeigen, ja selbst die Konsequenz der φιληδονία in einer Ableitungskette entwickeln; und diese geht herab bis zum ἄθεος und τῇ προαιρέσει ἱερόσυλος (XIV. Kap.), vor denen man über den Höchsten schweigen solle. Durch diese noch passive Haltung, eben nichts Schlechtes zu denken oder zu tun, beginne der Aufstieg

zu Gott (XV. Kap.). Freilich müsse dann die Aktivität einsetzen und durch ἀρετή die ὁμοίωσις θεοῦ erreicht werden. Nach dieser Ableitung wird nun in Konfrontation mit denen, deren Anführer böse Dämonen sind, das Bild des Weisen, das bereits vorne die Erkenntnis der Gottheit und das Wollen eingeschlossen hat, durch ἁρμόζεται πρὸς θεόν, das übertragene ἀεὶ θεὸν ὁρᾷ und das statische σύνεστιν ἀεὶ θεῷ überhöht und dieser als μακάριος bezeichnet. Er sei denn — in Konfrontation mit dem ἀμαθής, dessen unglückliche Lage die Situation des Weisen so recht deutlich macht — auch schweigend μόνος ἱερεύς und εὐσεβής. Seine Affinität (οἰκειότης) zur Gottheit macht ihn gottwohlgefällig (Kap. XVI f.).

Die Kapitel XVIII und XIX zeigen eine gewisse Ähnlichkeit mit dem Kapitel XI (vor allem XIX 15 f. νεὼς μὲν ἔστω τοῦ θεοῦ ὁ ἐν σοὶ νοῦς). Freilich wird auch der Unterschied deutlich genug, wenn man bedenkt, daß im XI. Kapitel vom Aufstieg der Seele zu jenen Höhen die Rede ist, während im XVIII. und XIX. Kapitel vom geringen Wert der materiellen Opfer gesprochen wird. Was im XI. Kapitel vom Subjekt der Gottesverehrung, vom Menschen her, ins Auge gefaßt wird, steht hier von der Seite des Objekts, vom Wesen der Gottheit (vgl. XVIII 2 ff.), in Rede. Der Opferritus (κατὰ τὰ πάτρια XVIII 25), also die Opferform, und das Objekt der Verehrung bestimmen die Erörterung, welche freilich (mehr oder minder *via negationis*) zum selben Ergebnis führt wie der Appell der Kapitel X f., nämlich zur Verehrung im Geiste.

Wie auf das Kapitel XI der Wunsch, Gott möge Aufseher (ἐπόπτης und ἔφορος) über Tun und Lassen des Menschen sein, so kehrt auch hier die Vorstellung vom ἔφορος wieder. Die Kapitel XII und XX haben eine gewisse Parallelstruktur, wodurch auch Porphyrios die Parallelfunktion anzuzeigen scheint. Sie schließen die Darstellung des Bildes ab, das der Autor vom Weisen entwirft, das eine Mal freilich vom Subjekt her, das andere nach den äußeren Gegebenheiten des metaphysischen Wesens der Gottheit und der adäquaten Form von Opfern. An diese Betrachtungsweise schließt nun in den Kapiteln XXI und XXII die Diagnose über Leben, Sinnesart und Situation der Gläubigen (XXI) und der Glaubenslosen (XXII), was zur Formulierung des Verhältnisses von πίστις und τιμᾶν im Sinne der Forderung führt, daß die Gotteserkenntnis und die sich daraus ergebenden Konsequenzen zusammenstimmen müssen (Kap. XXIII). Auch dieser Gedanke ist vorher (ich erinnere an VIII 12 ff., XV 26, XVI 11 f.) bereits deutlich genug ausgeführt

worden, allerdings in anderen Zusammenhängen. Dort stand er im Zusammenhang mit der Aufforderung, sich zu beherrschen und dem Ideal des Weisen entgegenzustreben oder er galt als objektives Merkmal des priesterlichen Weisen, hier aber im Kapitel XXIII kommt der Gedanke in einer „seelsorgepsychologischen" Erwägung zur Sprache; man könnte, mit allen nötigen Einschränkungen, von einer katechetischen Weiterführung des Themas sprechen. Viele bereits getroffene Feststellungen werden in einprägsamer Weise zusammengefaßt. Dazu paßt auch bestens der Inhalt des XXIV. Kapitels, das die vier στοιχεῖα bringt und ihren inneren Strukturzusammenhang darzutun sucht. Allein durch den Zahlbegriff (dort 4 στοιχεῖα, hier 3 νόμοι) schließen die folgenden Kapitel eng an das XXIV. an. Hier ergibt sich der Aufbau fast von selbst. Die erste Nennung der Gesetze geschieht in fallender Reihenfolge (ὁ τοῦ θεοῦ, ἕτερος δὲ ὁ τῆς θνητῆς φύσεως, τρίτος δὲ ὁ θετὸς κατ' ἔθνη καὶ πόλεις); dann aber geschieht die Nennung der Gesetze immer in grundsätzlich steigender Reihenfolge (vgl. ἀναβατέον XXVII 18 ff., wo sich deutlich zeigt, daß die Reihenfolge auf eine Überlegung des Porphyrios zurückgeht), wobei das positive Gesetz als Annex zum natürlichen erscheint (vgl. XXVII 19 ff.). Zuerst gibt Porphyrios den Zweck der Gesetze an (XXV. Kap.), dann den Modus der Übertretbarkeit für die beiden niedrigeren Nomoi (XXV. Kap.), während der göttliche Nomos nicht übertreten werden könne (XXVI. Kap.). Nun folgt die Angabe über die Struktur der Gesetze in ihrem Zusammenhang (der die Reihenfolge der Behandlung im Porphyrios-Text bestimmt hat) und der sinngemäßen Befolgung (XXVII. Kap.). In derselben Reihenfolge — selbstverständlich ohne den Annex — findet die Behandlung des natürlichen Reichtums (ὁ τῆς φύσεως πλοῦτος Kap. XXVII bis Kap. XXXI) als Folge des natürlichen Gesetzes statt, dann aber folgt die Behandlung des göttlichen Gesetzes (Kap. XXXII bis XXXIV).

Wenn hier auf eine gewisse Parallelität für die Nennung von Zahlen (4 στοιχεῖα, 3 νόμοι) hingewiesen wurde, so bestätigt sich dies durch die ähnliche Formulierung (ταῦτα μὲν οὖν καὶ τὰ τούτοις ὅμοια ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος XXXI 13 f. gegenüber στοιχεῖα μὲν οὖν ταῦτα καὶ τοσαῦτα κεκρατύνθω XXIV 14 f.) in beiden Belangen, wobei freilich die zweite im Ablauf der Schrift, welche auch in einen langen Zusammenhang hineingebettet ist, in der Mitte steht und sich nur auf den natürlichen Nomos bezieht. Die Erörte-

rungen über den θεῖος νόμος werden durch Sentenzen abgeschlossen, und das Gesagte wird nochmals in die Sphäre des Feierlichen emporgehoben.

Auch innerhalb der Darstellung des natürlichen Reichtums (Kap. XXVII bis XXXI) zeigt sich ein gewisses ἀναβαίνειν von der κτῆσις bis zur seelischen Einstellung des Verzichts und der richtigen Wertordnung der Dinge, welche — der Medizin vergleichbar, nur auf höherer Ebene — die Seele gesund macht und die πάθη vertreibt. Damit aber steht Porphyrios an der Schwelle des θεῖος νόμος, ja man könnte sagen, des θεῖος πλοῦτος; denn Befreiung von πάθη bedeutet in letzter Konsequenz Befreiung vom σῶμα, worüber denn auch im folgenden (Kap. XXXII-XXXIV) gesprochen wird. Der Vergleich vom Embryon und von der Getreideähre wird konsequent durchgeführt, um dann im Sinne der Ringkomposition auf den Vergleich vom Embryon zurückzugreifen. Dies führt nun Porphyrios durch den Hinweis auf den γυμνός und dann auf die δεσμοί weiter, wobei sich die beiden Bilder des γυμνός und des δεδεμένος in Kontrast und Steigerung gegenüberstehen. Die beiden einander entsprechenden Bilder ergeben inhaltlich wieder eine gewisse Ringkomposition: γυμνός ist das erste Wort (XXXIII 9), und wenn ἐδήσαμεν τὸν δήσαντα (XXXIII 16) abschließt, so ist eben wieder derselbe Zustand, nämlich der des γυμνός, erreicht. Die Aufforderung zur Erfüllung des göttlichen Gesetzes (z.B. φεῦγε ... XXXIII 18, ἡγείσθω ... XXXIV 1) verbindet sich mit der höchsten Forderung, τῆς ψυχῆς ἕνεκα bereit zu sein, τὸ ὅλον σῶμα ἀποκόπτειν. Damit ist der Abschluß jener Erörterungen vergleichbar, welche dem natürlichen Gesetz galten, wo die höchste Forderung, die Seele von πάθη zu befreien, mit der Aufforderung (ὁ τῆς φύσεως παραγγέλλει νόμος XXXI 14) verbunden erscheint.

Wer also die Behandlung der νόμοι betrachtet, wird den genauen, sorgfältigen Aufbau [1]) und die Konvergenz mit der Behandlung der στοιχεῖα nicht übersehen können [2]).

Was im letzten Kapitel (XXXV) folgt, zeigt betont praktisch-paränetischen Charakter und gibt der Adressatin Ratschläge. Es faßt kurz zusammen und entspricht dadurch in gewissem Sinne der Partie (Ende des XXIII. Kapitels und Anfang des XXIV. Kapi-

---

[1]) Dabei beachte man, daß auch in diesen Partien viel Fremdes verwendet worden ist.

[2]) Vgl. etwa auch die strukturelle Ähnlichkeit von XXIV 10 ff. und XXXIII 11 f.

tels), welche den ersten Teil der Schrift beschließt. Die Wendung zur εὐσέβεια und ihrer κρηπίς legt durch die Feierlichkeit der Formulierung und die Tatsache, daß der Zentralbegriff des für die σωτηρία Nötigen, nämlich die εὐσέβεια (in philosophischem Sinne), behandelt wird, nahe, daß die Schrift sehr bald danach geendigt hat. In unserer Überlieferung ist ja bekanntlich das Ende verloren gegangen, die Schrift bricht im Satze (καὶ . . . .) ab.

Überblickt man die ganze Schrift πρὸς Μαρκέλλαν, so ergibt sich eine gewisse Dreiteiligkeit; wir finden den seiner Formulierung nach persönlichsten und fast ausschließlich an Markella gerichteten Teil (der selbstverständlich seine Zeitgenossen schon der Apologie wegen genug angeht), zweitens den, welcher in immer neuem Anheben (mit den kontrastierenden Zwischenstücken) das Bild des Weisen und Frommen entwickeln soll und schließlich den dritten Teil, der mit den στοιχεῖα (Grundsätzen, Elementen!) eingeleitet, die Struktur der Gesamtwirklichkeit in ihrer metaphysisch-ethischen Norm und Forderung wiedergeben will. Auch in diesem dritten Teil ist die Intensität der Spannung jeweils im θετὸς νόμος herabgesetzt und steigert sich gegen Ende in der dilemmatischen Gegenüberstellung (nicht mehr der trilemmatischen von θεῖος, τῆς φύσεως und θετὸς νόμος, wie dies gegen Anfang des dritten Teiles der Fall war) von τῆς φύσεως νόμος bzw. πλοῦτος und θεῖος νόμος. Wie eine kurze Zusammenfassung vor dem Anheben zum dritten Teil steht, so sind es Einzelaufträge, welche den feierlichen Schluß vorbereiten. Auf den nahen Schluß der Schrift weist auch die Rückwendung an die Adressatin; im Sinne der Ringkomposition spricht Porphyrios die Gattin, mit deren Anrede die Schrift begonnen hat, in der Schlußpartie wieder an, diesmal mit konkreten, ins einzelne gehenden, z.T. sehr praktischen Mahnungen und Ratschlägen.

Der erste Teil erstreckt sich vom I. Kapitel bis zur Mitte des VI. Kapitels, wobei der Übergang kunstvoll fließend gestaltet ist (nämlich im Satz πρῶτον μὲν VI 4 ff., wo der Begriff νόστος zur Brücke wird). Der zweite Teil geht von der Mitte des VI. Kapitels bis Anfang des XXIV. Kapitels (Zeile 8) [1]. Der dritte Teil erstreckt sich vom XXIV. Kapitel (Zeile 9) bis zum Schluß. Der Umfang des

---

[1]) Zu den Schichten in diesem Teil vgl. vorne, bes. zu Kap. XII und Kap. XX.

1. Teiles ist etwa ein Drittel des 2. Teiles und die Hälfte des 3. Teiles.

Die vorgelegte inhaltliche Analyse dürfte nun den Aufbau der Schrift, das Fortschreiten der Gedanken und die Unterordnung unter ein Konzept gezeigt haben. Daß dies — freilich nicht mit der Strenge einer philosophischen Untersuchung, sondern in der Art einer protreptischen Schrift in Briefform — auch im Einzelnen geschieht, kann man der formalen Analyse ablesen. Wiederholungen kommen vor; darauf hat bereits K. Gass (p. 6 „Itaque fit, ut multa repetantur") hingewiesen. Aber wenn er im besonderen die Kapitel XI und XIX, XIII und XXXII, XV und XVII nennt, so muß man doch feststellen, daß es sich eben um die Grundgedanken der Schrift handelt, welche selbstverständlich immer wieder in Rede stehen mußten und zweitens, daß die Wiederkehr desselben Themas (wie im Falle der Kapitel XI und XIX) gerade auf einen geplanten Aufbau, innerhalb dessen ein Thema von verschiedenen Gesichtspunkten her in Angriff genommen wird, deuten kann. Wie dies zu beurteilen ist, wurde für die beiden genannten Kapitel vorne aufgezeigt.

Unter dem Leitgedanken, daß alles auf das Noetische, auf die ἀφορμαὶ πρὸς τὰ νοητά (um mit einem porphyrianischen Schrifttitel zu sprechen) ankomme, entwirft Porphyrios vor den Augen seiner Frau (und der Zeitgenossen) das Bild des echten Weisen (wie er ihn sieht) und das seines Gegenüber, der metaphysisch-ethischen Wirklichkeit. Dieser gerecht zu werden und das Bild jenes Weisen persönlich zu erfüllen, ist die Aufgabe der Adressatin und ihres Lehrers, der nur durch ein vorbildliches Leben, dessen Apologie er eindringlich vorbringt, selbst emporsteigen und für Markella ein glaubwürdiger Zeuge der Wahrheit sein kann (VIII 13 ff.).

Auch formal hat Porphyrios die fremden Elemente in sein Werk so eingefügt, daß sie im Ganzen des neuen Gebildes Organfunktion erhalten haben. Dies entspricht denn auch seinem Grundsatz über die Aufnahme von fremden Gedanken und Darstellungen und deren Einfügung in seinen eigenen Text. Porphyrios hat seinen Standpunkt im zweiten Buch seiner Schrift περὶ ἀποχῆς ἐμψύχων klar formuliert: καὶ ὅλως πᾶν τὸ παρακείμενον, τὰ μὲν αὐτοὶ ἐφευρίσκοντες, τὰ δὲ παρὰ τῶν παλαιῶν λαμβάνοντες ἀναγράφομεν, τοῦ συμμέτρου καὶ οἰκείου τῇ ὑποθέσει στοχαζόμενοι κατὰ δύναμιν (II 4, p. 134 Nauck). Daß er ihm im Brief πρὸς Μαρκέλλαν treu geblieben ist, hat die Analyse gezeigt. Auch hier hat er πᾶν τὸ παρακείμενον, sowohl das

von ihm konzipierte, als auch das Übernommene τοῦ συμμέτρου καὶ οἰκείου (vgl. auch die Veränderungen *in* den Sentenzen) . . . στοχαζόμενοι κατὰ δύναμιν aufgebaut.

Selbst die kurze Analyse hat gezeigt, daß inhaltliche und formale Gründe vor allem der Gestaltung eines zusammenhängenden Textes, aber doch auch die Umformung [1]) und Einformung der Sentenzen in den porphyrianischen Text die Schrift πρὸς Μαρκέλλαν nicht als Gebilde erscheinen lassen, bei dem sich Sentenz an Sentenz reiht, ohne daß hieraus eine eigentliche Disposition entstünde. Hier ergibt sich vielmehr, daß in der Fülle von Gnomen durch ihre Auswahl, ihre Umformungen, ihre Aneinanderreihung und nicht zuletzt aus der Art und Weise, wie der Autor Porphyrios immer wieder selbst das Wort ergreift, ein latenter Bauplan für den sichtbar wird, welcher in Ruhe das vielschichtige Gebilde dieser protreptischen Schrift betrachtet.

So dürfte doch die Meinung, die Schrift sei eigentlich ohne Disposition, und somit eine bloße Anreihung von Sentenzen, aus der Tatsache, daß uns eben zahlreiche Sentenzen begegnen, gebildet sein; von einer solchen Auffassung wird die sorgsame Unterordnung der Elemente unter den jeweiligen Gedanken und unter das Gesamtkonzept freilich nicht entsprechend berücksichtigt. Nur eine Betrachtungsweise, welche einerseits die Sentenzen mit ihrem auch in der protreptischen Schrift nicht völlig unterdrückten Eigenleben und anderseits die Schrift als Ganzheit, die das Einzelne unter einen Leitgedanken zusammenfaßt, im Auge behält, wird über den oft im Plauderton gehaltenen Mahnungen und den wuchtigen Satzgebilden, aber auch über den Sentenzen und Sentenzenreihen nicht vergessen, daß die Schrift Ad Marcellam ihrer Form nach nicht als kompilatorisches Machwerk, sondern als literarisches Zeugnis zu bezeichnen ist.

---

[1]) Diesbezüglich haben wir uns weitgehend auf die Ergebnisse von K. Gass zu beschränken; vgl. p. 104 dieses Buches.

INDEX

Durch die Inhaltsübersicht (p. 53 ff.) erübrigt sich ein Sachregister. Der Index einiger griechischer Wörter soll das Buch nach einer anderen Seite hin aufschließen helfen. Beides aber kann und soll die Lektüre des ganzen Buches nicht ersetzen. —

Die Zahlen des Index bezeichnen die Seiten.